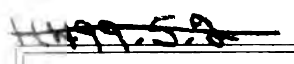
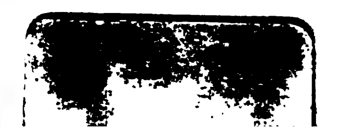



B. WESTERMANN & CO
NEW-YORK
524 BROADWAY




SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Fürst, Geschichte der biblischen Literatur.

Zweiter und letzter Band.

Geschichte

der

biblischen Literatur

und des

jüdisch-hellenistischen Schriftthums.

Historisch und kritisch behandelt

von

Dr. Julius Fürst,

Prof. an der Universität zu Leipzig.

Zweiter und letzter Band.

Verlag von Bernhard Tauchnitz

Leipzig 1870.

VORWORT

zum zweiten Bande.

Mit Abschluss dieses zweiten und letzten Theiles der von Anfang an beabsichtigten „Geschichte der biblischen Literatur“ führe ich den geehrten Freunden der Bibel und den Fachtheologen jüdischen und christlichen Bekenntnisses jenes wichtige althebräische Schriftthum vor Augen, das in dem langen Zeitraum von 880 Jahren, nämlich von 1415 bis 535 v. Chr., dem echten theokratischen und nationalen Geiste Israël's seine Entstehung verdankt. Das aus solcher dunklen Ferne uns erhaltene merkwürdige Schriftthum, das in Bezug auf die religiöse Kultur, auf das sich Bewusstwerden und das Gewissen der ganzen Menschheit zu einer Art Weltliteratur geworden ist, suchte ich, nach dem schon im ersten Bande dargelegten Plane, literaturgeschichtlich, sowie kritisch und nach den Erfordernissen der ästhetischen Gesetze und Normen zu behandeln, um es aus dem geschichtlichen Leben des Volkes, aus seinem volksthümlichen Weben und Schaffen, aus den Geistesströmungen Israël's während der betreffenden Zeit zu erklären. Damit verband ich nothwendig einleitende Studien und übersichtliche Kritiken über jede Epoche, chronologische Untersuchungen, umfassende Charakteristiken und umrissliche Darstellungen der politischen, socialen, sittlichen und religiösen Zustände gewisser Zeiten, woraus sich das Verständniss der geschichtlichen Bücher und ihrer Bruchstücke, das Gepräge der eigenthümlichen Reden und der prophetischen Schriftstellerei, sowie der geistige Lebensstoff des Volkes in der weltlichen und religiösen Dichtung der Bibel, naturgemäss und nach innerer Bewährung ergibt. Die erschöpfende geschichtliche Behandlung dieser fast neunhundertjährigen geistigen und schrifstellerischen Erzeugnisse des althebräischen Volkes, mit Zurücklassung der nicht mehr ganz nationalen schriftstellerischen „Nachtriebe der persischen und hellenistischen Zeiten“, schien mir um so rathsamer und gerechter, als eine ungenügende und aphoristische Durchmusterung des ganzen Schriftthums bis 200 n. Chr. keiner einzigen Epoche dieser Geschichte zu genügen im Stande wäre. In dem Gegebenen spiegelt sich vollständig die edelste, nationalste Literatur der Bibel ab, worauf alles spätere Schriftthum zurückweist. Leicht kann künftig die Anreihung der Forschung über die weniger originellen Schriften des jüdischen Volkes erfolgen. Ein Nachtrag kann und mag die minder nationalen Spätlinge als Ergänzung sammeln, was der Leser um so eher entschuldbar finden wird, als dieser letzte Band ohnehin schon über die Maassen angewachsen ist.

So mögen denn die Freunde des Buches der Bücher

diesem **ersten** Versuche einer organischen und wohlgegliederten Geschichte der alten israëlitischen Literatur eine willige Aufnahme schenken! Ich kann hier nur wiederholen, was ich an der Eingangspforte des ersten Bandes gesagt: „Die Aufklärung über ein Schriftthum, welches in das entfernte, nebelhafte Alterthum hineinragt, darf nur eine unbefangene, geschichtliche, von dogmatischen und religiösen Vorurtheilen unberührte sein.“ Und in diesem Sinne sind die literaturgeschichtlichen Forschungen über die nationalen Schriften der Israëliten auch in diesem zweiten Bande weitergeführt worden. Die Geschichte des biblischen Schriftthums darf weder, nach einer um viele Jahrhunderte späteren Anschauung, zu einer „**Heilsgeschichte**“ herabsinken, worin sich frömmelnde oder asketisch besaitete Gemüther gefallen, noch als ein Aggregat zusammenhangloser Schriftdenkmale aufgefasst werden, um die in ihnen liegenden religiösen und kulturgeschichtlichen Momente nach moderner Anschauung zu beurtheilen, wie der Rationalismus seit Voltaire gethan hat. Die wahre wissenschaftliche Behandlung der geschichtlichen, prophetischen und dichterischen Schriftdenkmale der eben erwähnten neun Jahrhunderte darf nur aus der rein nationalen Anschauung, aus der eigenthümlich israëlitischen geschichtlichen Entwickelung entspringen, wie doch gewiss die geschichtlich-kritische Beurtheilung der Schriftthümer anderer alter Völker ebenfalls nur nach der nationalen Denkweise und nach den ihnen eigenthümlichen Anschauungen geschehen muss. Der Geist der Geschichte in den hebräischen Quellenschriften, Ursprung, Entwickelung und Ziele der prophetischen Schriften, die besondern ästhetischen Regeln der althebräischen Poesie, können nicht nach der Schablone der griechischen oder römischen Literaturgeschichte betrachtet werden. Jedes Kulturvolk ist in seinem geistigen Schaffen individuell, durch allerlei örtliche und zeitliche, physische und geistige, religiöse und weltliche Beziehungen mehr oder weniger beschränkt, und das Hebräervolk ist in seinen literarischen Schöpfungen noch am meisten von derartigen Einflüssen abhängig. Wie ich daher bei meiner Bearbeitung der „Geschichte der biblischen Literatur“ die Extravaganzen religiöser Vorurtheile einerseits und die extreme rationalistische Zweifelsucht andererseits zu vermeiden bestrebt war, ebensowenig liess ich mich zu einer für die Wissenschaftlichkeit schädlichen Gleichmacherei mit andern Literaturgeschichten verleiten, wie verlockend diese in der That auch war. Ich schliesse mit dem vor drei Jahren geäusserten Wahlspruch: „Die geschichtliche Wahrheit ist als sonnenhelle Erkenntniss viel erquickender und belebender als jene phantastische Spiegelung, welche nur Gemüth und Sinn umschleiert.“

Leipzig, d. 10. Nov. 1870.

Fürst.



INHALT

der weiteren Geschichte des althebräischen Schriftthums.

Zweite Epoche der zweiten Periode.

Von dem Ausgange der mosaischen Zeiten bis zur Entstehung des Königthums (1415—1075 v. Chr.).

Dritte Periode.

Das nationale Schriftthum Israël's von der Pflanzung des Königthums bis zu Ende des babylonischen Exils (1075—536 v. Chr.).



Seite

Dritte Epoche (775—625 v. Chr.).



Vierte Epoche (625—535 v. Chr.).

ZWEITE PERIODE[1].

ZWEITE EPOCHE[2].

Von dem Ausgange der mosaischen Zeiten bis zur Entstehung des Königthums (1415—1075 v. Chr.).

I. Einleitende Studien über die Richterzeit.

Allgemeine Bemerkung. Das aus dem geschichtlichen Leben eines Volkes herauswachsende Schriftthum einer Periode oder Epoche bedarf zu seinem Verständnisse und zu seiner richtigen Würdigung gewisser einleitender Erkenntnisse über die geschichtlichen, sittlichen und religiösen Kulturzustände jener Zeiten. Schon selbst die künstlichsten Erzeugnisse des Geistes auf dem Gebiete der literarischen Kultur, die scheinbar und obenhin als Schöpfungen der Phantasie, ohne alle Bezüge zu dem volksthümlichen Weben und Schaffen zur Zeit ihrer Geburt, auftreten, können die Einflüsse der Geistesströmungen ihrer Zeit nicht verleugnen, welche der einsichtige und gewissenhafte Historiker aufzusuchen für seine Pflicht hält. Um so mehr ist dieses bei einem Volke des hohen Alterthums, bei den naturwüchsigen und höchst einfachen Hebräern der Fall, wo alle Ausstrahlungen des Geistes, alle literarische Kultur nur aus den innersten und mächtigen Trieben des Volkslebens, aus den Regungen der Zeitverhältnisse entsprungen sind. Nothwendig musste es uns daher erscheinen, vor der Betrachtung und Vorführung des Schriftthums dieser Epoche ein klares Bild von dieser Zeit zu entwerfen und Vorfragen

1. Hier die Fortsetzung der ob. I. S. 284 begonnenen Behandlung des Schriftthums dieser Periode. — 2. Die *erste* Epoche (1495—1415 v. Chr.) ist oben I. S. 295—490 behandelt worden.

zu erledigen, ohne deren Beantwortung weder die Chronologie und die geschichtlichen Urkunden, noch die Dichtungen und die mannigfachen literarischen Schöpfungen dieser Zeiten uns verständlich werden. Wir wollen daher folgende längere oder kürzere Kapitel unserer Literaturbetrachtung dieser Periode voranschicken: 1. Umfang dieser Epoche und die Chronologie derselben. 2. Namen dieser Epoche und die hervorragenden Richter in derselben. 3. Das politische und sociale Gepräge dieser Epoche. 4. Das sittliche und religiöse Gepräge dieser Epoche. 5. Allgemeine Uebersicht über das Schriftthum dieser Epoche und zwar a) über das Geschichtsbuch, die Heldenbücher und das Buch Rut; b) grössere oder kleinere Dichtungen und Bruchstücke von solchen; c) Sagen und Mythen; d) prophetische Reden.

1. Umfang dieser Epoche und die Chronologie derselben.

Der grosse und weite Zeitraum dieser zweiten Epoche der zweiten Periode, die Zeitstrecke von 340 Jahren im Geschichtsleben Israël's umfassend, beginnt mit dem Ausgange der mosaischen Zeiten (1415 v. Chr.), oder nach zwei zu 40 Jahren berechneten Generationen (Dorot) seit dem Auszuge aus Aegypten [1], und schliesst mit der festen Einführung des Königthums durch den Regierungsantritt Saul's (1075 v. Chr.) ab. Diesen Zeitraum von 340 Jahren, nach seinem Anfangs- und Endpunkte betrachtet, gewinnen wir durch die bekannte und bewährte, schon oben berührte und ausführlich besprochene [2] chronologische Grundangabe, welche in das Wirrsal der einzelnen Daten Licht bringt, durch die uralte Angabe nämlich, dass zwischen dem Auszuge aus Aegypten (1495 v. Chr.) und dem Anfange des salomonischen Tempelbaues (c. 1015 v. Chr.) eine Zeit von 480 Jahren verflossen sei [3]. Die Aera nach dem Auszuge mit dem Jahresanfang des Passah-Monats (Nisan) zu bestimmen, muss bei dem alten Israël, wie bei den früheren Römern die nach der Vertreibung der Tarquinier, gebräuchlich gewesen sein, da der Auszug wirklich der wahre Beginn der Volksexistenz und der nationalen Selbständigkeit war und das selbstbewusste und stolze Israël es für unangemessen halten

---

1. Dass die 1. Epoche dieser Periode nach 2 Generationen zu bestimmen sei, wurde oben I. S. 351 erwiesen. — 2. Oben I. S. 289 f. — 3. 1 K. 6, 1.

musste, die Zeitrechnungen heidnischer Völker, die der Aegypter, Phönikier und Babylonier anzunehmen. Die zwei Ausgangspunkte dieser Zeitangabe, nämlich sowohl 1495 für den Auszug als auch 1015, richtiger 1011 v. Chr. für das Jahr des Tempelbaues, stehen geschichtlich fest und werden durch die ägyptische Synchronistik[1] wie auch durch die entwirrten Daten der Geschichte Israël's vollkommen bestätigt, so dass wir für die Zeitbegrenzung unserer Epoche eine bestimmte Zeitdauer herausfinden. Wenn wir daher aufwärts die 80 Jahre der mosaischen Epoche und abwärts die 60 Jahre des Königthums von Saul bis zum Beginn der salomonischen Herrschaft in Abzug bringen, so erhalten wir für die hier zu behandelnde Epoche die Zeitdauer von 340 Jahren. Innerhalb dieser allgemeinen Aera bediente man sich aber auch, wenn man die eine Zeit lang andauernden Ereignisse und Wirksamkeiten gewisser Helden und Herrscher nicht genau nach den Jahren des Auszugs, sondern nur nach ihrem Hervortreten im Rahmen einer Zeitengruppe beschreiben konnte oder wollte, der Zählung nach Zeitgruppen von je 40 Jahren oder nach Generationen, wie wir bereits oben dargestellt haben[2]. Wir haben daselbst nachgewiesen, dass in der alten Geschichte Israël's nach Generationen oder *Dorot*, d. h. nach runden Zeitgruppen von je 40 Jahren, die chronologischen Daten der Geschichte häufig gegeben wurden, und die Angaben über die 40 Jahre der Wüstenwanderung, über das Alter Mose's von dreimal 40 Jahren, über die 40 Jahre der Leitung Josua's und des Geronten-Collegiums, womit die mosaischen Zeiten abschliessen, weisen schon hinlänglich auf die runde Zählung nach *Dorot* hin[3]. Wenn wir daher in den sonstigen chronologischen Angaben dieser Epoche so häufig noch die Zählung nach Generationen und zwar in Gruppen von 40 Jahren finden, z. B. die Zeitengruppe von 40 Jahren bei *Otniël*[4], bei *Debora* und *Barak*[5], bei *Gideon*[6], bei der Unterdrückung durch die Filistäer[7] und bei *Eli*[8], so

---

1. Nach den Berichten der Alten (s. ob. I. S. 302—322 f. und sonst) war der Auszug unter Tuthmosis IV., was mit der Angabe 1495 v. Chr. zusammenfällt. Dasselbe ist mit dem J. 1011 der Fall, wenn wir auf die Gleichzeitigkeit in der ägyptischen Chronologie hinblicken, da schon mit Salomo die Berührungen mit Aegypten wieder beginnen. — 2. Vgl. darüber ob. I. S. 351. — 3. Ueber *Dor* vgl. Nu. 14, 33; Dt. 1, 35; Ri. 2, 10; Ps. 95, 10. — 4. Ri. 3, 11. — 5. Das. 5, 31. — 6. Das. 8, 28. — 7. Das. 13, 1. — 8. 1 S. 4, 18.

dürfen wir mit Recht annehmen, dass diese Daten nach Generationen gegeben sind selbst wenn das Wort *Dor* nicht dabei steht. Wir müssen annehmen, dass die Zählung eine runde sei und nur in allgemeinen Umrissen eine geschichtliche Wahrheit beanspruchen dürfen, und dass sie durch Ausgleichsversuche mit der nationalen Aera erst für die geschichtliche Darstellung einen Werth haben können.

Die eigenthümliche Vorliebe für die Zählung nach Zeitengruppen von je 40 Jahren schimmert sogar durch die allgemeine Grundzahl 480, da solche gerade 12 Generationen, d. h. 12×40, entsprechen. Denn indem die eigentliche Summe bei genauer Zählung 484 beträgt und die überschüssigen 4 Jahre zu Gunsten der Zählung nach Generationen weggelassen werden, so kann dabei auch nur der Gedanke an diese Zählung vorgewaltet haben [1]. Einen Beweis für die Verschmelzung beider Zählungsformen liefert auch die Hochpriester-Genealogie [2]. Hier wird derselbe Zeitraum von 480 Jahren, d. h. von *Ahron* bis *Achimaaz*, dem Hochpriester am Ausgange der David-Herrschaft, auf 12 Generationen vertheilt [3]. Unter den 12 Geschlechtern bildet *Uzzi*, wie man dort sieht, den Vertreter der sechsten Generation, und der Sage zufolge [4] soll Uzzi im Zeitalter von Debora-Barak gelebt haben, was geschichtlich sich bestätigen kann, da die Zeit der Debora wirklich der 6. Generation seit Mose angehört, wie wir weiterhin sehen werden [5]. Nach Festhaltung an der Zahl 480 oder an 12 Zeitengruppen von je 40 Jahren stellen sich, nach Abzug von den zwei Generationen der mosaischen Zeit und der $1^1/_2$ Generation der Saul-Davidischen Herrschaft, für unsere Epoche $8^1/_2$ Generationen oder 340 Jahre heraus. Es gilt nun diese feste und sichere Zahl 340 mit den chronologischen Angaben im Richterbuche und in den ersten 12 Kapiteln des 1. Buches Samuel [6], welche, wenn wir sie als auf nacheinander folgende Zeiträume betrachten, die Summe von 522 Jahren geben, vermittelst der Zählung nach Generationen

---

1. Die Regierung David's wird daher auf 40 Jahre angegeben, obgleich sie $40^1/_2$ gedauert (2 S. 5, 4—5). — 2. 1 Chr. 5, 29—35. — 3. *Josefos*, AG. 20, 10, hat unmotivirt 15 Geschlechter. — 4. *Clemens*, strom. 1, 21. — 5. Die Hochpriester sind freilich nur dem Namen nach bekannt, da das Hochpriesterthum in der Richterzeit ganz verkommen war. — 6. Ri. 2, 10 (דּוֹר); 3, 8. 11. 14. 30; 4, 3; 5, 31; 6, 1; 8, 28; 9, 22; 10, 2. 3. 8; 12, 7. 9. 11. 14; 13, 1; 15, 20 u. 16, 31; 1 S. 4, 18, mit Hinzurechnung der 12 Jahre auf Samuel's Richteramt nach *Josefos*, AG. 6, 13, 5.

auszugleichen[1] und das Kriterium für diese Ausgleichung aufzusuchen.

Diesem Ausgleiche muss die richtige Auffassung der Richterepoche vorausgehen, die sich aus folgenden Punkten ergibt: 1. Die Helden und Richter der $8^1/_2$ Generationen haben nicht für ganz Israël gewirkt und herrschten auch nicht über ganz Israël; sie waren auf ihre näheren Kreise beschränkt und die südliche Gruppe unter dem Vorstamm Juda hatte sich nur in der 1. Generation betheiligt. Einzelne Stämme oder Stämmegruppen, durch Feinde gefährdet, wurden durch begeisterte Helden gerettet und nur auf dem beschränkten Schauplatze ihrer Thätigkeit wurden sie als Richter und Herrscher geehrt. Wenn der eine oder der andere sein Ansehen und seine Thätigkeit weiter ausgedehnt hat, wie Debora und Gideon, so war dies nur Persönliches und Zufälliges. Der Ruhm der Helden und Richter haftete an dem begrenzten Schauplatze, wo auch ihre Thaten und ihr Leben in Heldenbüchern beschrieben wurden. So wurde z. B. das Heldenbuch Debora unter den nördlichen Stämmen, das Gideons in Mittelpalästina, das Jiftach's im Osten jenseits des Jordan und das Simson's im filistäischen Westen verfasst und die Heldenbücher aus den verschiedensten Theilen des Landes wurden die urkundlichen Quellen für den Ordner des Richterbuches, soweit er zu seiner Zeit sie noch auffinden konnte[2]. Daher kam es auch, dass zuweilen zwei Richter zu gleicher Zeit, aber in verschiedenen Landschaften aufgetreten sind und gewirkt haben, wie z. B. neben der Wirksamkeit Jiftach's im Osten der Held Simson im filistäischen Westen thätig war. 2. Die Zahlengruppen von je 40 Jahren bestimmen die grösseren geschichtlichen Ereignisse, und die kleineren minder wichtigen Begebnisse mit ihren kleineren Zahlen sind als innerhalb einer Generation gerechnet anzusehen. 3. Die 12 oder für die Richterepoche die $8^1/_2$ Generationen leiten die Geschichte Israël's *nur* in so vielen Abschnitten und die Erzählungen schreiten *nur* durch Aneinander-

---

1. Mit Scharfsinn versuchten *Tiele*, Chronologie des AT. (Bremen 1839) S. 39—57., u. *Gehringer*, üb. die bibl. Aera (Tüb. Progr. 1842) S. 35—52. diese Zahl zu kürzen; Beide durch willkührliche Combinationen. — 2. So z. B. konnte der Ordner das Heldenbuch üb. *Schamgar* u. *Jaël*, die Richter der 3. Generation, nicht mehr auffinden, u. über *Tola*, *Jaïr*, *Ibzan*, *Elon*, *Abdon* (Bedan) hatte er blos die nackten Namen überliefert erhalten.

reihung derselben fort, so dass man jede Zeitengruppe von 40 Jahren als eine kleine Geschichtswendung ansehen kann. 4. Die Form, in welcher die Ereignisse jeder 40 Jahre oder jeder Generation dargestellt werden, ist folgende: a) die Darstellung eines Abfalles von Gott und in Folge dessen Unterdrückung und Noth; b) die Rettung durch einen oder durch mehrere Helden, welche für ihre Person innerhalb einer 40jährigen Zeitgruppe Richter oder Herrscher eines Volkstheiles werden. Die Dauer des Abfalles und der Unterjochung, der Rettung und des Richteramtes, ist zwar meist getrennt aufgeführt, aber bei einem tieferen Einblicke merkt man, dass dies nur eine ungewöhnliche Form der Darstellung ist, und im Grunde sollen alle Fäden der Zahlenangaben in die des *Dor* zusammenkommen. Die Repräsentanten der Zeitengruppen geben grossentheils den 12 Zeitabschnitten vom Auszuge aus Aegypten bis zum salomonischen Tempelbau die Namen und man sagt: die Zeiten Josua's und der Geronten [1], Zeiten der Richter im Allgemeinen [2], Zeiten des Schamgar und Jaël [3], Zeiten des Gideon [4], Zeiten des Samuël [5], Zeiten Saul's [6] und Zeiten des David [7].

Da in den 340 Jahren oder $8^1/_2$ Generationen der Richterzeit nur *neunmal* von einem Abfall und einer Rettung die Rede ist [8] und nur von 9 Hauptvertretern der *Dorot* erzählt wird, so stellt sich die Reihenfolge der Generationen mit ihren Repräsentanten, in welcher die Geschichte Israël's sich von 1415—1075 v. Chr. chronologisch fortspinnt, in folgender Ordnung heraus: 1. Generation 40 Jahre (1415—1375 v. Chr.) mit dem Richter *Otniël.* 2. Generation 40 Jahre (1375—1335 v. Chr.) mit dem Richter *Ehud.* 3. Generation 40 Jahre (1335—1295 v. Chr.) mit den Richtern *Schamgar* und *Jaël.* 4. Generation 40 Jahre (1295—1255 v. Chr.) mit den Vertretern *Debora-Barak.* 5. Generation 40 Jahre (1255—1215 v. Chr.) mit dem Helden *Gideon.* 6. Generation 40 Jahre (1215—1175 v. Chr.) mit dem Heldenpaar *Tola* und *Jaïr.* 7. Generation 40 Jahre (1175—1135 v. Chr.) mit den Helden und Richtern *Jiftach, Ibzan, Elon, Abdon* und *Simson.* 8. Generation 40 Jahre (1135—1095 v. Chr.) mit den Richtern *Eli* und *Samuël.* 9. Halbe Generation 20 Jahre (1095—1075 v. Chr.) mit dem

1. Jos. 24, 31. — 2. 2 K. 23, 22. — 3. Ri. 5, 6. — 4. Das. 8, 28. — 5. 1 S. 7, 13. — 6. Das. 14, 52. — 7. 2 S. 21, 1. — 8. Ri. 3, 7 f. — 3, 12 f. — 3, 31; 5, 6. — 4, 2 f. — 6, 1 f. — 10, 1. — 11, 5 f.; 13, 1. — 1 S. 4, 1 f. — 11, 5—14.

Richteramte Samuël's. Für diesen geschichtsmässigen und kritisch bewährten Ausgleich haben wir neben inneren Kriterien noch folgende zwei äusserliche: 1. In der zweiten Botschaft des Helden und Richters Jiftach an den König der Ammonäer[1], im 20. Jahre der siebenten Generation d. h. 1155 v. Chr. abgesandt, sagt jener, dass seit Eroberung des Emoräer-Gebietes des Sichon im letzten Jahre der Wüstenwanderung, d. h. 1455 v. Chr., gerade 300 Jahre verflossen seien (1455—1155 v. Chr.), was in der That nur nach unserem Ausgleich genau stimmt. 2. Nach der oben erwähnten Sage bei *Clemens*[2] fällt die sechste priesterliche Generation Ahron's, d. h. seit dem Auszuge aus Aegypten, mit der Generation von Debora-Barak zusammen, welche wirklich die 6. seit dem Auszuge ist. Im Verkennen dieses Ausgleiches und in der kritiklosen Zusammenzählung der kleinen Daten des Richterbuches, verbunden mit noch anderen chronologischen Willkührlichkeiten, hat der in der Chronologie auch sonst schwache *Josefos*[3] bald 592, bald gar 612 Jahre für die biblische Zahl 480 herausgebracht. Die dem *Josefos* nachfolgenden Kirchenväter haben die chronologische Verwirrung noch vermehrt. *Africanus* nimmt 744 Jahre für die 480 an, *Eusebios*[4] hat die runde Zahl 600, *Clemens*[5] 523, alle aber wichen von der biblischen Grundangabe ab, weil sie den Ausgleich mit den Daten des Richterbuches nicht fanden.

2. Namen dieser Epoche. Die Richterzeit und die Richter.

Die 340 Jahre israëlitischer Geschichte umfassende und hier zur Sprache kommende Epoche, welche in ihrem Beginne sich an den Ausgang der mosaischen Zeit (1415 v. Chr.) und in ihrem Ausgange an die Entstehung des Königthums (1075 v. Chr.) anlehnt, führte den besonderen eigenthümlichen Namen: „*Zeiten der Richter*“[6]. Unter „Richtern“, hebräisch *Schoftim*, versteht man für diese Epoche nicht Rechtsbeamte, welche Ortsgerichten vorstehen, die Streitigkeiten nach genauer Rechtskunde entscheiden[7], sondern solche Personen, welche von Zeit zu Zeit an die Spitze einzelner oder mehrerer Stämme

1. Ri. 11, 14—27. — 2. *Clemens* l. c. — 3. *Josefos*, AG. 8, 3, 1; 10, 8, 8; 20, 10; Ap. 2, 2. — 4. *Eus.* chr. arm. I. p. 156—170. — 5. Strom. 1, 21. — 6. Rut 1, 1 יְמֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים. — 7. Das mos. Gesetz bestimmt unter diesem Namen solche für jeden Ort (Dt. 16, 18; 17, 8 f.; 19, 17 f. u. s. w.), ohne dass diese Bestimmung innerhalb der wirren Richterzeit ausgeführt wurde.

sich stellten, oder durch Berufung gestellt wurden, begeistert für die Freiheit ihrer Volks- oder Stammgenossen als Kriegshelden auftauchten, die Stammgenossen um sich versammelten und in Kriegszügen, welche sie anführten und leiteten, für das Volk gegen seine Zwingherren kämpften und das schwer lastende Joch der Unterdrückung mit Waffengewalt zerbrachen. Die Sprache des theokratischgesinnten Erzählers der Richtergeschichte, im Richterbuche niedergelegt, bediente sich daher des Ausdruckes *Schofeṭ* für den von Zeit zu Zeit auftretenden Retter aus feindlicher Macht, aus Bedrängniss und Noth, für den Befreier Israël's [1], und *Richter* und *Befreier* (Schofeṭ und Moschia) sind darum hier ganz sinnverwandt [2]. Der erste und letzte Zweck des Schofeṭ war Rettung und Befreiung [3], während die Verwaltung nicht zu seinem Berufe gehörte, da mancher Held nach seinem Siege ins Privatleben zurückgetreten ist. Auch ein theokratisches, prophetisches oder überhaupt religiöses Element war mit dem Schofeṭ nicht verknüpft, und wenn der Erzähler ihn als gottbegeistert, von dem Gottesgeiste getrieben schildert [4], so heisst das in gewöhnlicher Sprache „von Freiheitsmuth und Vaterlandsliebe durchdrungen". Der Schofeṭ war zunächst Heerführer, der persönlich in den Krieg zog und kämpfte, und nur die militärische Obergewalt bildete sein eigenthümliches Gepräge. Dass es bei aller Zerrüttung und Auflösung in jedem Stamme Vornehme und Geringe, Herren und Volk gegeben, versteht sich von selbst und ebenso dass die Helden und Heerführer aus der Aristokratie hervorgegangen [5]. In der Dichtung führten die Häuptlinge daher die Namen „die Gipfel" (Peraot), „Entscheider oder Gebieter" (Mechokekim), „Erlauchte" (Addirim), „Fürsten" (Sarim), „Führer der Kriegszugsstäbe" u. s. w. [6].

War das Befreiungswerk vollzogen, die Schmach der Unterdrückung im offenen Kampfe gerächt, so erhielt zwar gewöhnlich der Held von seinen befreieten Stammgenossen die Verwaltung der bürgerlichen Stammesangelegenheiten übertragen, allein immer war damit der Hintergedanke verbunden, dass er bei eintretenden feindlichen Angriffen durch seine kriegerische Tüchtigkeit Rettung schaffen werde. Diese Würde

1. Ri. 2, 16. 18. — 2. Das. 3, 9. 15; 6, 36; 12, 3. — 3. Das. 3, 9; 10, 1. 3. — 4. Das. 3, 10; 6, 24; 7, 11; 11, 29. — 5. Das. 10, 18. — 6. Das. K. 5. Für סֹפֵר 5, 14 ist entweder שֹׁפֵט zu lesen oder es ist wie in 2 Kö. 25, 19 zu fassen.

hörte dann wirklich mit dem Hinscheiden des Helden auf; die Würde konnte nicht erblich sein und während der ganzen Richterzeit ist nur *einmal* ein unglücklicher Prätendent aufgetreten[1]. Die Wahl des Namens Schofeṭ, d. h. Richter, für diese Helden, den wir wegen des allgemeinen Gebrauchs beibehalten, mag wohl durch den Einfluss der zuweilen republikanischen Phönikier, wo die höchsten Magistratspersonen zu Tyrus und später in Karthago ebenfalls *Sufeten* oder Richter geheissen haben[2], entstanden sein. Allein der kriegerische Ursprung und die Grundbedingung der israëlitischen Sufeten, der ganz verschiedene Charakter dieser Würde, beschränkt die ganze Aehnlichkeit nur auf den nackten Namen. Die Vergleichung der phönikischen und israëlitischen Sufeṭen mit den römischen Consuln, wie neuere Historiker gethan, ist ebensowenig ganz passend, wie die Erklärung des Sufeṭenamtes durch Hegemonie[3]. Gegen diese Grundbedingung der israëlitischen Richter streiten auch nicht die zwei letzten der aufgeführten 16 Schofṭim, *Eli* und *Samuël*, welche freilich nur nebenbei die kriegerische Grundbedingung erfüllten. *Eli* mit dem priesterlichen und *Samuël* mit dem prophetischen Charakter, übernahmen zwar in einer friedlichen Zeit die Richterwürde und vermochten eine Zeit lang die lockere Leitung zu führen, ohne eigentlich Heerführer oder Krieger zu sein; allein bei dem ersten eintretenden Bedürfniss nach einem kriegerischen Haupte regte sich der Wunsch nach einem heldenmüthigen König, welcher das Volk um sich zu sammeln und die Kriege zu führen verstehe[4]. Durch diese letzten zwei Sufeṭen, welche die Grundbedingung dieses Amtes nicht erfüllt haben, wurde das Sufeṭenamt gestürzt und das Königthum herbeigeführt. Der Uebergang aus den zerrissenen und schwankenden Verhältnissen in das Königthum war natürlich, und in gleicher Weise entstand nach *Herodot* das Königthum in Medien[5].

Der lange Zeitraum dieser Epoche ist bekanntlich eine Zeit der beständigen Kämpfe mit inneren und äusseren Feinden, der Auflösung und Zerrüttung der Volkseinheit, der Versplitṭerung der Stämme, des Verfalles der sittlichen und reli-

1. Ri. 9, 1 f. — 2. Nach *Josefos* (Ap. 1, 2) herrschten in Tyrus eine Zeit lang statt der Könige die *δικασταί*. In Karthago bildeten die *Suffetes* (*Liv.* 28, 37) eine höchste ständige Behörde und *Suffes* (שֹׁפְטִם) wird durch *judices* widergegeben (*Liv.* 33, 26; 34, 61). — 3. *Josefos* AG̊. 5, 4, 3; 7, 15 *ἀρχή* od. *ἡγεμονία* genannt. — 4. 1 S. 8, 20. — 5. *Herodot* 1, 96.

giösen Kultur der mosaischen Zeit. Der geschichtliche Faden in dieser öden Zeitstrecke ist in der Reihe der Richter, soweit die alten Urkunden ihn erhalten haben, zu suchen. Die spärlichen alten Quellen zählen uns für den Zeitraum von 340 Jahren folgende 16 Richter auf, zugleich, bei nur wenigen Ausnahmen, mit der Angabe, aus welchen Stämmen sie hervorgegangen[1]: 1. *Otniël* aus dem Stamme Juda. 2. *Ehud* aus Efrajim. 3. *Schamgar* aus Naftali[2]. 4. *Jaël* aus Efrajim oder Naftali[3]. 5. *Barak* aus Naftali. 6. *Debora* aus Efrajim. 7. *Gideon* aus dem diesseitigen Manasse. 8. *Tola* aus Issachar. 9. *Jaïr* aus dem jenseitigen Manasse. 10. *Jiftach* aus Gilead im jenseitigen Manasse. 11. *Ibzan* aus Bet-Lechem im Stamme Sebulun[4]. 12. *Elom* aus Sebulun. 13. *Abdon* oder *Bedan* aus Efrajim. 14. *Simson* aus Dan. 15. *Eli* aus dem Stamme Levi. 16. *Samuël* aus Efrajim[5]. Die Geschichte Israël's über die Richterzeit hat Aufklärung darüber zu geben, dass die südliche Gruppe (*Juda* und *Simeon*) selbstsüchtig und theilnahmlos den Wirrnissen in Mittel- und Nordpalästina zugesehen hat, aus ihrer Isolirung, ausser bei dem Beginne der Richterzeit, niemals herausgetreten ist, dass über das Amt und die Würde der Richter, über ihr äusseres Auftreten die Quellen ganz schweigen und wir darüber nur auf die zufälligen geringen Andeutungen im Debora-Lied angewiesen sind. Die Vornehmen in ihrer Richterwürde, als Obere des Volkes statt Gottes, heissen *Elohim*[6], und sie traten mit allem Glanz der Aristokratie auf. In den Krieg, als Anführer der zu Fuss gehenden Streiter, zogen sie stattlich sitzend auf edlen weissgefleckten sichertretenden Reitthieren, und in gleicher Weise bei ihrem Heimzug nach dem Siege und im gewöhnlichen Leben[7]. Das edle Ross für die Schlacht oder als vornehmes Reitthier war in der Richterzeit noch nicht aus Aegypten eingeführt, und die Vornehmen bedienten sich zu diesem Zwecke der seltenen weissröthlichen und gefleckten Eselinnen[8]. Nächst den edlen Reitthieren galt es als Zeichen

1. Im Richterbuch u. 1 S. K. 1—12. — 2. Er heisst Ri. 3, 31 Sohn des עֲנָת. Nur im Naftaligebiet gab es eine Stadt בֵּית עֲנָת Jos. 19, 38. Auch Stellung und Zusammenhang weist auf Naftali hin. — 3. Ri. 5, 6. — 4. Jos. 19, 15. *Josefos* (AG. 5, 7, 13) hat fälschlich das Betlechem in Juda verstanden. — 5. Die Zurückführung der Richterzahl auf 12 von *Ewald* u. *Bertheau* erscheint unbegründet. Im Gegentheil scheinen noch mehr als 16 gewesen zu sein. — 6. Ri. 5, 8. — 7. Das. 5, 9; 10, 4; 12, 14. — 8. *Rosenmüller*, Morgenland III. S. 222. In Aegypten waren die Esel verachtet und Sinnbilder des Typhon (*Jablonsky*, Panth. III. S. 459).

der Vornehmheit, sich beim Reiten der kostbaren Teppiche oder Sättel zu bedienen [1]. Wir sehen bei den Richtern überhaupt nur einen weltlichen Nimbus, wir erblicken in ihnen meist die kriegerischen Helden und nur zuweilen die Würde der Obrigkeit. Sie glichen den heroischen Königen der Hellenen [2], übten aber keine Centralgewalt, und konnten keine ordentliche Conföderation zu Stande bringen. Nur der spätere Ordner (Samuël) des Richterbuches hat zuweilen ihnen ein prophetisches Gepräge aufgedrückt.

Die Geschichte der 340 Jahre der Richterzeit findet sich in dem unserem althebräischen Schriftthume gehörigen Buche niedergelegt, welches *„Buch der Richter“* heisst und seine Stellung zwischen dem Josua- und Samuëlbuche einnimmt. Unser Richterbuch reicht aber nur bis zu dem 14. Richter *Simson*, übergeht die zwei letzten Richter *Eli* und *Samuël*, die ausdrücklich als Richter bezeichnet sind [3], und eben der Bericht über diese zwei letzten Richter und der Uebergang in das Königthum [4] gehört offenbar noch zum Richterbuche, das dem grossen *Buche der Könige*, wozu die zwei Samuël- und zwei Königsbücher gehören, vorangeht. Denn die zwei Samuëlbücher in unserem Kanon waren in alter Zeit nur die zwei ersten des grossen Buches der Könige; die Siebziger oder die griechischen Uebersetzer nannten sie Königsbücher [5], weil sie Israël's Geschichte nach Einführung des Königthums erzählen, und da die Königsgeschichte erst mit dem dreizehnten Kapitel des ersten Samuëlbuches beginnt, so hat offenbar das Richterbuch bis dahin gereicht. Auch der compilatorische Charakter dieser 12 Kapitel, die sich als aus dem Heldenbuche Samuël ausgezogen darstellen, die Gleichheit in der Farbe der Sprache und in der Darstellung mit der im Richterbuche, weisen diesen den Platz im Buche der Richter an, welches der Ordner aus den mannigfachsten Quellen zusammengesetzt hat. Auch die herrliche Erzählung von dem Stillleben einer Familie im Juda-Stamme, das Büchlein *Rut*, wie es in seiner schönen Schilderung und lieblichen Darstellung als eine kleine besondere Schrift der Nationalliteratur an uns herantritt, gehörte in früherer Zeit ganz zum Richterbuche, schloss sich genau demselben an [6], wie auch sein geschichtlicher Stoff der Richterzeit zugehört. Sogar die

1. Ri. 5, 9. — 2. Vgl. *Aristoteles*, pol. III. 9, 7. — 3. 1 S. 4, 18; 7, 15—17. — 4. 1 S. K. 1—12. — 5. *β. βασιλειῶν*. — 6. An die Erzählung Ri. K. 19—21, so dass die Geschichte *Rut* K. 22—25 bildet.

älteste überlieferte Zurückführung der althebräischen Bücher Israël's auf die Zahl 22 nach den 22 Buchstaben des Alfabets, wie *Josefos*, *Melito* von Sardes, *Origenes* und *Hieronymus* aus ältester jüdischer Ueberlieferung mittheilen[1], betrachtet die Erzählung *Rut* als unzertrennlichen nicht abzuscheidenden Bestandtheil des Richterbuches, welches man *Sefer Schofṭim* nennt. Wie die anderen die Richterreihe nicht berührenden Einzelgeschichten aus der Richterzeit[2] zuweilen durch die Formeln „in jenen Tagen“ oder „es geschah in jenen Tagen“ eingeleitet wurden[3], ebenso schloss sich die Rut-Erzählung, wie die erhaltene Formel bei den Siebzigern noch beweist, mit gleicher einleitenden Formel an[4]. Wenn daher in dieser Literaturbetrachtung von dem Geschichtsbuche der Richterzeit (Sefer Schofṭim) gesprochen wird, so verstehen wir darunter die Ausdehnung des Geschichtsbuches bis auf Saul's Regierungsantritt. Wir haben nämlich dem jetzigen Richterbuche, das 21 Kapitel umfasst, noch die 4 Kapitel des Buches Rut[5], die 7 Kapitel des Samuëlbuches, welche ein Lebensbild dieses letzten Richters geben und in welche die nöthigen Angaben über Eli verflochten sind[6], und endlich noch die 5 Kapitel von der festen Einsetzung des Königthums mit Einschliessung der Saulgeschichten bis zum Antritte der Regierung hinzuzudenken[7]. Wie der geschichtliche Stoff aus einzelnen schriftlichen Quellen und Gemälden, aus mündlichen Ueberlieferungen geflossen, wie ferner nach einer genauen Kritik das Verhältniss des grossen Richterbuches[8] zum vorhergegangenen Geschichtsbuche (Pentateuch-Josua) und zu den folgenden 4 Königsbüchern anzunehmen ist, darüber wird weiterhin gesprochen werden.

3. Das politische und sociale Gepräge dieser Epoche.

Nach den zwei Geschlechtern (Dorot), welche die oben geschilderten mosaischen Zeiten ausfüllten (1495–1415 v. Chr.)[9], sah sich Israël aus einem dienstbaren, geknechteten, zusammenhanglosen und tief entwürdigten Haufen in Aegypten in ein

---

1. *Josefos*, Ap. 1, 8; *Melito* aus Sardes (im 2. Jahrh.) bei *Eusebios* 4, 26; *Origenes* bei *Eusebios* 6, 25; *Hieronymus* in seinem *Prologus galeatus*. Alle folgen der uralten jüdischen Ueberlieferung. — 2. Ri. K. 17—21. — 3. Das. 18, 1; 19, 1. — 4. Nach cod. al. der LXX hat der Anfang gelautet: וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁ׳. — 5. Mit Ausschluss von 4, 17c—22. — 6. 1 S. K. 1—7. — 7. 1 S. K. 8—12. — 8. Es umfasst nach unserer Zusammenstellung 37 Kapitel. — 9. Ob. Bd. I.

angeblich von seinen Ahnen her ihm verheissenes Vaterland, nach Palästina versetzt und zu einem Volke umgewandelt. Durch *zeitweise* Eroberungskriege dies- und jenseits des Jordan, durch eine erneuerte geistige Religion und durch eine festbegründete Verfassung war Israël schon unter Josua mit politischer und sittlicher Machtfülle ausgestattet, ein aus Stämmen geeinigtes Volk, wenngleich die uralte vorgeschichtliche Spaltung des Hebräervolkes in Stämme noch bestand. Die Helden Mose und Josua, die Schöpfer dieser geschichtlichen Wandlung, liessen zwar die aus dem entfernten Alterthume fortgeführte Eintheilung in 12 Stämme weiter bestehen, allein bei allen politischen und religiösen Anlässen, beim Heerbann und bei den Schatzungen, in der Kriegs- und Lagerordnung, mussten die 12 Stämme zusammentreten und als einheitliche, aus 12 gleichberechtigten Körpern bestehende Gemeinde handeln[1]. In dem Einheitsgedanken unter der Theokratie oder der Verfassung, von dem Heldenpaare ermahnt, nach Aussen wie nach Innen nur vereint zu wirken, wurde das unter Josua eroberte wie das noch zum Erobern bestimmte Palästina an Israël's Stämme, mit Rücksicht auf die grössere oder geringere Personenzahl, vertheilt und zum Theil besetzt. Dem volkreichen Stamm *Efrajim*, zu welchem der Held Josua selbst gehörte, wurde seiner starken Menschenzahl wegen fast das ganze Stück Mittelpalästina, das Gebirge Efrajim und Sichem als Sitz der Stammesherrschaft zugetheilt[2]. Der Stamm *Manasse*, soweit er im Westjordanlande geblieben ist, erhielt innerhalb des Efrajim-Gebietes, wenn auch mehr nördlich, seinen Antheil und war damit von dem grossen Stamme abhängig[3]. Der Stamm *Binjamin* erhielt seinen Besitz im Süden des Efrajim-Gebietes und im Norden von Juda[4], so dass er sich nur dem einen oder dem anderen Hauptstamm politisch anschliessen konnte. Der Stamm *Juda*, welcher in Bezug auf Menschenzahl und kriegerische Tüchtigkeit sehr bedeutend war, erhielt fast den ganzen Süden Palästina's und ihm schlossen sich einige kleinere Stämme, wie *Simeon*[5], an. Neben der mittel- und südpalästinischen Gruppe gab es auch eine nord- und westpalästinische, aus den Stämmen *Issachar*, *Sebulun*, *Naftali*

---

1. Nu. K. 1 f.; 7, 12 f.; 13, 1—15; Ex. 24, 4; Jos. 4, 2; 22, 13 f. — 2. Jos. K. 16 f. — 3. Das. 16, 9; 17, 7—11. — 4. Das. 18, 11—28. — 5. Das. K. 15; 19, 1—9.

und *Ascher* bestehend, welche Gruppe am Meisten dem feindlichen Drucke von Aussen preisgegeben war. Aber wie höchst interessant auch die Ansiedelungsgeschichte der 12 Stämme, in ihren Anfängen sowohl als auch im Verlaufe der Jahrhunderte dieser Epoche, zum Verständniss des Schriftthums dieser Zeiten sein mag, so gehört doch die weitere Betrachtung nicht hierher, sondern in die „*Geschichte Israël's*". Daselbst ist der rechte Boden nachzuweisen, wie dieser oder jener Stamm, diese oder jene Gruppe, durch Macht, Würde und Grösse, durch starke Menschenzahl und kriegerischen Muth, von Anbeginn in Israël's Geschichte eingegriffen habe.

In der Stämme-Charakteristik hat der Historiker theils auf die mosaische und vormosaische Zeit, auf das „Buch der Väter", die „Geschichte Israël's in Aegypten und der mosaischen Zeiten", theils auf die Zeiten des Königthums hinzuweisen, da ohne eine solche Rück- und Ausschau die politischen, socialen und religiösen Bewegungen in der alten Geschichte Israël's nicht verständlich sind. Diese Erkenntniss in allen Einzelheiten, dann zu einem Gesammtbild zusammengesetzt, bieten nicht nur die geschichtlichen, sondern auch die dichterischen und prophetischen Erzeugnisse dar. Wie will man z. B. die Reichsspaltung verstehen, wenn man nicht vorher die Geschichte des Josef- oder Efrajim-Stammes seit der Erzväterzeit ermittelt hat? Die Geschichte hat ausser den Hauptmomenten der stufenweisen Entwickelungen der Stämme-Geschichten zugleich das Verhältniss der Stämme zu einander, die sich sondernde Geschichte der ostjordanischen Stämme, die von den meisten besseren Stämmen gewählten heiligen Stammorte, als Sichem von Efrajim, Hebron von Juda, zu behandeln; in der Literaturbetrachtung ist alles dieses vorauszusetzen. Aus der Geschichte der Richterzeit erfahren wir, wie die südliche Gruppe, Juda an der Spitze, sich fast ganz vom Reichsverbande abgelöst, ihre kriegerische Kraft nur für den Süden zusammengehalten und im häuslichen Stillleben, unbekümmert um die Noth der anderen Gruppen, die Künste des Friedens gepflegt hat. Weiter erfahren wir, wie die Nord- und Weststämme allen Zusammenhang mit Mittel- und Südpalästina in träger Isolirungssucht aufgegeben, selbst untereinander kein Schutz- und Trutzbündniss geschlossen haben, den feindlichen Angriffen, der Dienstbarkeit und der Tributpflichtigkeit am meisten ausgesetzt waren und nur in einzelnen Fällen sich zu einer ge-

meinsamen Wirksamkeit herbeiliessen. Aus den erhaltenen Geschichtsquellen vor der Richterzeit her wissen wir, wie der hochmüthige, anspruchsvolle und stolze Stamm Efrajim, welcher vermöge seiner grossen Volkszahl, seines umfänglichen Besitzes in Mittelpalästina, ein tüchtiger Einigungspunkt für die Nord- und Weststämme hätte werden können, wenn überhaupt eine Verträglichkeit mit ihm möglich gewesen wäre. Lebte er doch selbst mit dem Bruderstamm Manasse im ostjordanischen Gebiete in Unfrieden und der efraimitische Volkswitz nannte ihn „*Ausreisser Efrajim's*“[1], weil er in früherer Zeit wegen des herrischen Gebahrens Efrajim's nach dem ostjordanischen Gebiete auswanderte! Die Stämme im Ostjordanlande waren schon beim Einrücken Israël's in Palästina unter Josua durch die grosse Wasserscheide (Jordan und das todte Meer) von den übrigen Stämmen getrennt; ihre Hilfstruppen, als Vorkämpfer bei den Eroberungen, waren nach der Vertheilung des Landes längst heimgekehrt. Sie entschuldigten sich auch, wenn sie zur Hilfe aufgerufen wurden, mit ihrer vom Mittelpunkte Palästina's entfernten Lage, mit ihren zerstreuten Stammorten und Zeltdörfern, im Grunde jedoch war es nur die Theilnahmlosigkeit für die Einheit des Reichs, für das gemeinschaftliche Heiligthum. Denn die Erinnerung an die einst gemeinschaftlichen Siege schien ganz geschwunden. Indess machten *Gad* und *Halbmanasse* zuweilen eine Ausnahme, indem sie sich manchmal den diesseitigen Stämmen anschlossen, für sie mitkämpften oder den flüchtigen besiegten Brüdern Schutz und Zuflucht gewährten, während *Ruben* sich vollständig isolirte, gegen die Mitstämme gleichgiltig blieb, der Ruhe und Bequemlichkeit huldigte und endlich fast ganz aus der Erinnerung verschwand.

Schon mit dem Beginne der Richterzeit tritt uns die allmälige Auflösung der Volkseinheit, die Umwandlung in Stämme-Republiken entgegen. Das Geschichtsbuch dieser Zeit und die kritische Nacherzählung in einer „Geschichte des Volks Israël“ gibt uns darüber ausführliche Kunde[2], die hier vorausgesetzt werden muss. Die Volkskraft, welche früher die Reichseinheit zusammenhielt und gegenüber den allmälig von ihrem ersten Schrecken erholten Phönikiern und Emoräern im Innern und den benachbarten Volksstämmen (Ammonäern,

1. פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם Ri. 12, 4. — 2. *Ewald*, Gesch. d. V. Isr. II.

Moabäern und Aramäern) von Aussen sich zu vertheidigen im Stande war, ging durch die eingetretene Zerrissenheit und Versplitterung verloren. Wären die inneren Feinde, die Phönikier und Emoräer, durch grössere Kriegsbündnisse vereint und zu grösseren Kriegszügen entschlossen, und wären sie nicht ebenso wie Israël in einzelne Kleinkönigreiche gespalten gewesen, so hätten sie, bei ihrer überlegenen Waffenkunst und Kriegserfahrenheit, Israël sehr leicht aus Kenaan hinausgetrieben oder gar vernichtet. Israël hatte mit dem Beginne dieser Epoche von Neuem den Kampf zu führen. Denn die theokratische Reichseinheit konnte nur so lange das einigende Band der Stämme bilden, als die Helden Mose und Josua, die sichtbaren Vertreter der Gottesherrschaft, mit kräftigen Händen dem Zerfalle wehrten. Mit dem Ausgange der mosaischen Zeiten zerriss das theokratische Band, der lange Zeitraum zwischen Josua und dem Königthum (340 Jahre) war grossentheils öde und düster. Sorglose Sicherheit führte bald leichte, bald schwere Leiden herbei; der Mangel religiöser Festigkeit und vereinter Wirksamkeit führte zu zeitweiser Unterjochung, welche wohl die von Zeit zu Zeit erstandenen Helden, die man Richter nannte, gebrochen haben, jedoch ohne durch Herbeiführung anderer Zustände die Wiederkehr unmöglich zu machen. Die Zerspaltung in gesonderte Stämme, ohne feste und einheitliche Führung und ohne Haupt, die Eifersucht der Stämme auf einander, die jeweilige gegenseitige Befehdung, machten es den unter ihnen wohnenden Feinden leicht, Israël in seiner Existenz zu gefährden, ihm seinen gewonnenen Besitz streitig zu machen. Der wieder aufgenommene Kampf um den schon früher eroberten Besitz, die Führung dieser Kämpfe von jedem Stamme für sich allein und die oft eingetretene Unmöglichkeit, das alte Besitzthum wieder zu erobern, das bildet zunächst das Gepräge dieser Zeiten. Schon die Geschichte des Juda-Stammes gibt Zeugniss von dieser Wendung, die bei anderen minder kriegstüchtigen Stämmen noch viel bedrohlicher eingetreten ist.

Auf den Trümmern der unter Josua vernichteten 31 phönikischen Kleinkönigreiche[1] erhob sich gleich beim Ausgang der mosaischen Zeit ein neues phönikisches Königreich zu *Besek*[2], bewohnt von dem Stamm *Kenaani*, obgleich dieses

---

1. Jos. 12, 9—34. — 2. Besek $3^1/_2$ geogr. Meile in nordöstl. Richtung von Sichem (*Eus.* onom. s. v. Bezech).

Gebiet schon von Josua erobert war. Sie wagten es in Gemeinschaft mit den Perizziten, die Efraimiten zu bedrohen. Da aber der Judastamm damals noch im Lager bei Sichem stand und eben im Begriff war, vereint mit dem Stamm Simeon nach dem Süden zu ziehen, um die durch's Loos zugetheilt erhaltenen Besitzungen in Empfang zu nehmen, führte er noch für Efrajim diesen Kampf gegen Besek, das er besiegte und dessen König er gefangen mit sich nach Jerusalem führte[1]. Als der Judastamm in dem Süden anlangte, hatte sich auch Jerusalem längst wieder zur Selbständigkeit erhoben, obgleich Josua es früher besiegt hatte[2] und eine judäische neben einer jebusitischen Bevölkerung darin wohnen liess[3]. Der Judastamm musste es von Neuem für Binjamin[4] erobern, ohne jedoch es für die Folge behaupten zu können, obgleich von nun ab Binjaminiten neben Jebusiten es besetzt hielten. Auch das grosse dreigetheilte Judagebiet, das *Südland* oder *Negeb*[5] mit seinen 29 Städten, die *Niederung* oder *Schefela* mit den 39 Städten und das *Gebirgsland* mit seinen 38 Städten[6], das Josua bereits früher bei seinem Kriegszug nach Südpalästina erobert hatte, musste von Neuem wieder erobert werden[7]. Von *Hebron* und dessen Gebiet, welches Josua nach der Vernichtung des Königs desselben erobert hatte, wobei der judäische Stammesfürst, der es zum Familiensitz erhalten hatte, mitthätig war[8], wird noch besonders die schwere Wiedereroberung angeführt[9], da die Eroberung Josua's nicht vollständig war und die feste Ansiedelung nicht immer auf die Eroberung folgte. Ein Gleiches war mit der in südlicher Richtung von Hebron auf dem Gebirge Juda liegenden phönikischen Kultstadt *Debir*, die auch *Kirjat Sefer* und *Kirjat Sanna* hiess, der Fall, welche *Otniël* im Auftrage von *Kaleb* eroberte[10]. Dasselbe war mit *Chorma-Zefat* des Simeon-Stammes[11] geschehen. Weniger aus-

1. Ri. 1, 1—7. — 2. Jos. 10, 1. 3. 5. 23; 12, 10. — 3. Das. 15, 60. — 4. Ri. 1, 8. 21. — 5. Später hiess dieser Theil *Darom* (דָּרוֹם), bei *Eusebius* *Δαρωμᾶς*, im Talmud דָּרוֹם in זִקְנֵי דָרוֹם. — 6. Jos. 15, 20—60. — 7. Ri. 1, 9. Josua hatte die südlichen Könige von *Jarmut*, *Lachisch*, *Eglon*, *Hebron*, *Debir*, *Libna*, *Adullam* und *Makeda* besiegt und deren Gebiet dem Judastamm zugetheilt (Jos. 12, 9 f.; K. 15). — 8. Jos. 10, 36—37; 14, 6—13; 15, 13 u. s. w.; hingegen ist 14, 14 Zusatz aus der Richterzeit. — 9. Ri. 1, 10. — 10. Die Sage, wie Otniël durch diese Eroberung Kaleb's Tochter gewonnen und wie er noch dazu die zwei Orte „Ober- und Unterquell“ erhalten, wird Ri. 1, 12—15 erzählt, was sodann in Jos. 15, 15—19 gekommen. — 11. Jos. 12, 14; 15, 30; 19; Ri. 1, 3. 17.

führlich berichten uns die geschichtlichen Urkunden dieser Zeit dasselbe von anderen Stämmen, welche den ihnen durch's Loos zugetheilten Besitz aufzusuchen und unter schweren Kämpfen wiederzuerobern hatten. Bei diesen Kämpfen, die sich durch einige Generationen hinzogen, haben die streitenden Stämme entweder die heidnischen Einwohner besiegt und vertrieben, oder sie haben sie blos zinsbar gemacht, weil sie nicht verdrängt werden konnten, oder endlich die israëlitischen Stämme wurden selbst zinsbar und frohnpflichtig. Die unfertige Eroberung, mit den Gebrechen und Schäden im Gefolge, hatte bereits unter Josua begonnen, und in seinen feierlichen Reden vor seinem Hinscheiden ermahnt er Israël, sich von dem heidnischen Kult der noch zurückgebliebenen Kenaanäer fern zu halten, da es nur in der gemeinsamen Anerkennung der Theokratie und in gemeinsamer Wirksamkeit nach Aussen möglich sein werde, innere und äussere Feinde zu besiegen. Die Mahnungen verhallten unbefolgt und die 340 Jahre der Richterzeiten liefern ein düsteres Bild von Wirrnissen, Zerrissenheit und verwildernden Kämpfen.

Die Schilderung des politischen und socialen Zustandes Israël's in dieser Epoche fordert unwillkührlich noch zu weiterer Ausführung auf, da man die Kultur- und Literatur-Erzeugnisse dieser Zeiten sonst schwerlich begreifen kann. Wir haben die leitenden Gewalten, welchen die Pflege der Reichseinheit oblag, die Vertreter der einzelnen Stämme, welche die Ehre und Geschlossenheit eines jeden Stammes, dem sie vorstanden, zu beachten hatten, sowie den allmäligen Verfall dieser Gewalten und die vorgegangenen Wandlungen näher zu beleuchten. Beim Beginn dieser Epoche hatte jeder Stamm seinen Stammesfürsten (Nasi, Rosch), der eine obrigkeitliche souveräne Gewalt üben, lebenslänglich fungiren durfte und für seine Handlungen nicht verantwortlich, aber aus einer Wahl hervorgegangen war. Die 12 Stammfürsten bildeten in ihrer Vereinigung, wenn sie bei wichtigen Gelegenheiten zusammentraten, die höchste Vertretung des Volkes neben dem Geronten-Collegium (aus 72 Personen, von jedem Stamme 6). Sie schlossen Bündnisse [1], verfügten in Gemeinschaft mit dem Hochpriester und dem Heerführer über den Erbbesitz Palästina's durch's Loos [2], prüften die Ansprüche der Einzelnen und entschieden nach eigener

1. Jos. 9, 15. — 2. Das. 19, 51.

Einsicht[1]. Wenn daher zuweilen die alten Urkunden den *Josua* allein nennen, so geschah dies nur darum, weil er im Stammfürsten-Collegium der Angesehenste war[2]. Dieses verwaltende Institut gehörte bereits der frühesten mosaischen Zeit an und bestand ungeschwächt bis zum Beginn unserer Epoche[3], sogar tief in die Zeit des Königthums hinein[4] fort. Das ehrerbietige Verhalten gegen einen Stammesfürsten wurde schon von Mose geregelt und eine Lästerung gegen denselben wurde einer Gotteslästerung gleichgeachtet[5]. Bei nichtgemeinsamen Angelegenheiten blieb jeder Stammesfürst mit den 6 Geronten daheim und leitete die obrigkeitlichen Geschäfte seines Stammes, schlichtete auch die Rechtssachen und suchte die Stammesehre zu wahren. In der Richterepoche, als das einheitliche Band eines grossen Volksleiters und Heerführers, die würdige Vertretung der Gottesherrschaft fehlte und die Zerklüftung des Volkes eingetreten war, verkümmerten auch diese socialen und politischen Institute. Durch Mangel an Energie, durch Würdelosigkeit und sittliche Gebrechen büssten diese Institute ihren Einfluss ein. Die Stämme waren in Wahrheit herrenlos, ohne alle obere Leitung, und wenn die Geschichtsquellen auch nicht öfter das Charakteristikon dieser Zeiten eingeflochten hätten: „In jenen Tagen war keine Obrigkeit in Israël, ein jeder that was ihn gut dünkte“[6], so würde man es aus dem politischen und socialen Rückschritt in dieser Epoche leicht errathen. Der Mangel einer einheitlichen Leitung und Verwaltung bei jedem Stamme hat grössere und bedeutende Städte veranlasst, sich für frei und ganz unabhängig zu achten, sich eine eigene Verfassung zu geben und für sich souverän zu handeln. So *Sichem*, die berühmteste Stadt Mittelpalästina's, ferner die feste, 4 Stunden nordöstlich von Sichem entfernte Stadt *Tebez*, von der zufällig eine Kunde zu uns herüberklingt[7].

Aus den erhaltenen Spuren sieht man, dass aus dem Zerfall der Stämme sich ein *Städtewesen* herauszubilden begann,

---

1. Jos. 17, 4. — 2. Eine Vergleichung mit der hellenischen Staatsverfassung im heroischen Zeitalter, wo die Stellung des *βασιλεύς* zu den *ἀριστῆες* u. beider zu der *ἀγορά* fixirt ist (s. *Müller*, Dorier II. 9 f.; *Wachsmuth*, hell. Alterth. I. 70 f.), stimmt nur theilweise. — 3. Nu. 34, 16—29; Jos. 22, 11. — 4. Ri. 20, 2; 1 Chr. 5, 6. — 5. Ex. 22, 27. — 6. Ri. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25. מֶלֶךְ braucht nicht auf das Königthum hinzuweisen, da es in alter Zeit auch von einem Statthalter 1 Kö. 22, 4, Feldherrn 2 Kö. 18, 19, von der Theokratie Dt. 33, 5 gebraucht wird. — 7. Ri. K. 9 f.

wie in Italien und Deutschland bei der staatlichen Zerrissenheit im Mittelalter. Um sich gegenseitig zu schützen, fing man an, nach dem nachbarlichen Muster der Phönikier gewisse Städtebündnisse zu gründen, und um diesen Bündnissen, wie dort, die rechte religiöse Weihe zu geben, wurde der phönikische *Baal-Berit*, d. h. der den Städte-Bund schützende *Baal*, eingeführt, ihm prächtige Tempel, mit reichen Tempelschätzen versehen, errichtet[1]. Auch in den ostjordanischen Stämmen war das Einheitsband gelockert, und man spricht nur von den Bewohnern des geschlossenen Gilad-Gebietes, anstatt von Ruben und Gad, und die Stadt *Jabesch* daselbst am *Wadi Jabes* konnte sich noch von Gilad und von der gemeinsamen Handlung Israël's ausschliessen[2].

Zwei der bedeutendsten, in der Erinnerung Israël's festgehaltenen, in Lied und Geschichte erzählten Kriege dieser Epoche geben uns ein treues Bild dieser Zeit und die Bestätigung unserer Betrachtung. In dem grossen Kriege Israël's gegen den phönikischen König *Jabin* um 1274 v. Chr., der in einer geschichtlichen Urkunde ausführlich erzählt und in einem geschichtlichen Liede besungen[3], betheiligte sich nur die nördliche Gruppe, welche durch die begeisterte Dichterin *Debora* erst dazu entflammt werden musste. Aber alle patriotischen Mahnungen Debora's konnten es nicht dazu bringen, dass die ostjordanischen Stämme, die Stämme *Dan* und *Ascher* und die ganze südliche Gruppe sich betheiligte, und sie charakterisirt diese Zerrissenheit schon ganz richtig als Trägheit und Bequemlichkeitssucht, als Feigheit und Mangel an Gemeinsinn. Die südliche Gruppe hatte sich schon nach 1375 v. Chr. von aller Gemeinschaft mit den andern Gruppen zurückgezogen, die 12 Stämme hörten auf eine verbundene organisch gegliederte Volkseinheit zu sein, da die Institute der Bundeseinheit in Auflösung sich befanden. Von einem Bundesheer aller Stämme, von einer Vertretung durch Stammfürsten, Hochpriester, Heerführer und Geronten, war keine Rede mehr und die Stämme hatten nicht einmal ein gemeinsames Nationalheiligthum. Ein noch ganz anderes Bild entrollt sich uns im zweiten grossen Kriege, der ein blutiger Bruderkrieg war. In der

1. Ri. 8, 33; 9, 4. Der Verfasser nennt einmal diese phönikische Gottheit umschreibend אֵל בְּרִית 9, 47. — 2. Ri. 11, 4—11; 21, 5—12. — 3. Das. K. 4 u 5.

Zeit nach Simson (etwa 1134 v. Chr.), nach fast 280jähriger Zerrüttung und Zerbröckelung der Stämme, wird ganz Israël von einem einfachen schlichten Leviten durch ein grausiges und unerhörtes Reizmittel zur Einheit aufgestachelt, zu einem Vernichtungskriege, welchen die 11 Stämme gegen den Bruderstamm Binjamin führten. Der Mann eines im binjaminischen *Gibeah* zu Tode geschändeten Weibes zerstückelte das misshandelte Opfer in 12 Theile und sandte diese blutigen Zeugen der Schandthat an die 12 Stämme, sie zur Rache und zum gemeinsamen Krieg gegen Binjamin auffordernd[1]. Diese schreckliche Botschaft weckte die indifferenten Stämme aus ihrer Lethargie auf, das Collegium der Stammfürsten und das der Geronten, mit dem Hochpriester jener Zeit und einem gewählten Heerführer an der Spitze traten zum ersten Male nach Josua vereint vor, um einen grossen Volkstag nach *Mizpa*, einer binjaminischen Stadt, zu berufen[2]. Zu der Versammlung (Edah), die über das schwer sich vergangene *Gibeah* Gericht halten sollte, wurde von den „Spitzen des Volkes", d. h. von dem repräsentativen Ausschuss der Gemeinde, dem Stammfürsten-Collegium, eingeladen. Die berufene Volksversammlung bestand natürlich nicht aus dem gesammten Volke, sondern aus der Gesammtheit aller Freien und wehrhaften Männer, wie die Volksversammlungen bei den alten Germanen[3] oder ähnlich dem *campus martius* unter den fränkischen Königen[4]. Aber bei diesem schnellen Aufflackern eines gemeinsamen Krieges, bei welchem die bis daher fast todten Staatsgewalten wieder auflebten, um dann wieder zu verlöschen, fehlte zunächst ein berufener und allgemein geachteter Heerführer, wie einst Josua einer war. Dann mangelte auch ein würdiger Hochpriester, der zur vollständigen Staatsgewalt nöthig war. Ein Heerführer für ganz Israël war in der ganzen Richterepoche nicht da, und der für den Bruderkrieg gewählte muss so unbedeutend gewesen sein, dass die Urkunde seinen Namen lieber verschwieg. Ebenso dunkel und würdelos war der damalige Hochpriester, der zu Bet-El sich aufhielt und die Orakel

1. In Schottland war es Brauch, als Kriegszeichen einen Feuerbrand zu versenden, dessen 2 Enden in Blut getaucht wurden. — 2. Auch unter Samuël war Mizpa der Versammlungsort für die Landtage 1 S. 7, 5; 10, 7. — 3. *Tacitus*, Germ. 11. — 4. הָעֵדָה wechselt mit כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 20, 1 od. קְהַל עַם הָאֱלֹהִים 20, 2; die Stammfürsten heissen hier פִּנּוֹת, die Geronten זִקְנֵי הָעֵדָה 21, 16.

Jehova's ertheilte. Der Schreiber der Urkunde wollte oder konnte den Hochpriester nicht mit Namen nennen und wählte daher den Namen Pineas aus dem Beginne der Richterzeit, da dies der einzige berühmte Name war.

4. Das sittliche und religiöse Gepräge dieser Epoche.

Die Schilderung des zerrissenen und trostlosen Zustandes Israël's in dieser Epoche, soweit er die socialen und politischen Verhältnisse betrifft, führt uns auf die Betrachtung des sittlichen und religiösen Gepräges dieser Zeiten. In dem israëlitischen Staatsorganismus hängen alle diese Kulturwurzeln mehr als in irgend einem anderen Staatsleben eng zusammen, und wenn das zu entwerfende Bild unvollkommen, die Schilderung unvollständig ist, so verschulden dieses die kärglichen, lückenhaften und in geringer Anzahl erhaltenen Geschichtsquellen. Die langsame, aber andauernde Auflösung der verschiedenen menschlichen Gewalten der Reichseinheit (Stammfürsten- und Gerontencollegium), die Verkommenheit des Hochpriesterthums, und mit ihm die geschwundene Bedeutung und Einheit des Nationalheiligthums, der trostlose Zustand des Levitenstammes, der Mangel allgemeiner den Patriotismus herausfordernder Volksversammlungen, vorzüglich aber das gänzliche Fehlen einer executiven und richterlichen Behörde über alle Stämme, führten Schwäche und Schutzlosigkeit nach Aussen herbei und bewirkten nach Innen den sittlichen und religiösen Verfall. Der sittliche Verfall entsprang aus der religiösen und bürgerlichen Vermischung mit den heidnisch-phönikischen Stämmen; „die Israëliten", heisst es im Richterbuche[1], „ehelichten die Töchter Kenaan's und gaben ihre Töchter den heidnischen Söhnen desselben". Diese von jeher verhassten Verschwägerungen mit Kenaanäern[2] und Nationalfeinden, welche das mosaische Gesetz wegen Verleitung zum sinnlichen heidnischen Kult streng verboten hatte[3], führten in der That die Ueberhandnahme der schrankenlosen Sinnlichkeit, des religiösen Abfalls und des öftern Verderbens herbei. Selbst ein bedeutender Richter, wie *Gideon*, hielt sich neben seinen rechtmässigen Frauen noch eine heidnische Buhlerin[4], und *Simson*

1. Ri. 3, 6; 14, 1 f.; 16, 1 f. — 2. Gn. 21, 3; 26, 21; 28, 1. 8. — 3. Ex. 34, 16. — 4. Ri. 11, 1—2 heisst sie זוֹנָה u. אִשָּׁה אַחֶרֶת, was *Josefos* AG. 5, 7, 8 schon richtig verstanden.

suchte in seiner sinnlichen Versunkenheit nur filistäische Buhlerinnen auf[1]. Das Laster der schamlosen und ungebändigten Unzucht war bei den phönikischen Stämmen im Schwange und wurde durch ihren sinnlichen unzüchtigen Kult befördert. Der grosse Volksführer und Gesetzgeber Mose weist darauf hin, warnt davor und motivirt oft damit das Gebot, die Kenaanäer völlig zu vernichten[2]. Daran schloss sich das hässliche Laster der Knabenschändung und der unnatürlichen geschlechtlichen Vermischung, wie sie bei den phönikischen Völkern herrschend gewesen ist, welche sodomitische Scham- und Ruchlosigkeit die binjaminitischen Bewohner Gibeah's theilten[3].

Gleichen Schritt hielt die sittliche Verwilderung in der Lebensweise. *Jiftach* führte, als er vom Vaterhause vertrieben und von den Angesehenen Gilead's gehasst und ausgestossen wurde, ein Freibeuterleben wie die raubsüchtigen Beduinen, sammelte ein zahlreiches verwegenes Raubgesindel um sich und zog Jahre lang auf Beute aus[4]. Die Landsleute im ostjordanischen Gebiete sahen aber in dem Räuberhandwerk des Verstossenen nicht nur keine Schmach, sondern noch Ruhm und Ehre wegen der bei den Räubereien entwickelten List und Tapferkeit, wie auch bei den alten Hellenen[5] und Germanen[6] List und Tapferkeit das räuberische Leben verherrlichte. Die Edelsten der Gileaditen suchten den Freibeuter Jiftach auf, um ihn zum Heerführer im Kriege gegen die Ammonäer zu wählen und man trug ihm feierlich die Richterwürde an. Die Wahl eines Mannes von unrühmlicher Geburt und vom räuberischen Handwerk zum Herrscher und Richter weist auf den grossen Rückschritt seit der mosaischen Zeit, auf den tiefen sittlichen Verfall hin.

Einen noch tiefern Sittenverfall nehmen wir in den Fehden und Kriegen Israël's wahr, von denen die erhaltenen Urkunden uns erzählen. Die blutige Kriegführung gegen die heidnischen Feinde, die grausame Behandlung ihrer Kriegsgefangenen, lassen sich theilweise mit den barbarischen Kriegsgebräuchen jener Zeiten entschuldigen. Wenn die siegenden Judäer den gefangenen Phönikierkönig von Besek die Daumen seiner Hände und Füsse abhacken liessen[7], so haben dieses auch

1. Ri. 14, 2—3; 15, 2; 16, 1 f. — 2. Lev. 18, 22 f.; 20, 13. 23. — 3. Ri. 19, 22—27. — 4. Das. 11, 2. 7. — 5. *Thukydides* 1, 5; *Justin* 43, 3. — 6. *Caesar*, b. g. 6, 23. — 7. Ri. 1, 6.



die Athener in den wilden Kämpfen einer rohen Vorzeit gethan[1]. Der Meuchelmord *Ehud's*, begangen gegen den feindlichen König *Eglon*[2], die grausame That der listigen *Jaël*, welche den flüchtigen *Sisera* angelockt und ihm einen spitzen Keil in die Schläfe getrieben hat[3], die That des berühmten *Gideon*, geübt an den 77 Edlen von *Sukkot*, indem er sie mit Dornen und Disteln zu Tode martern liess[4], wie Plato die Tyrannen in der Unterwelt martern lässt[5], — diese wilden und rohen Handlungen, gegen Feinde des israëlitischen Volkes gerichtet, lassen sich wohl mit der heroischen Zeit rechtfertigen, da das heroische Alter aller Völker diese Barbareien gegen Feinde theilt. Aber wenn *Abimelech*, mit Hilfe eines gemietheten verwegnen Raubgesindels, sich zum König von Sichem und dessen Gebiet aufwirft, seine 70 Brüder hinschlachtet und zahllose Grausamkeiten gegen die eigenen Stammgenossen übt[6], wenn *Jiftach* zahlreiche Efraimiten nicht blos in der Schlacht besiegt, sondern noch nach dem Siege an den Furthen des Jordan mit kaltem Blute hinschlachtet[7], so weist das auf eine Entsittlichung und Verwilderung hin, wie sie kaum nach dem Rückschritte in Bezug auf die mosaische Zeit ärger sein kann, und liefert ein düsteres Bild von dem sittlichen Gepräge der Richterzeit.

Den fleischlichen Entartungen und dem verwilderten Freibeuterleben schliesst sich die buchstäbliche Ausführung eines Menschenopfers in Folge eines Gelübdes an, obgleich das Gesetz für den Fall eines so übereilten Gelübdes ausdrücklich die Ablösung durch Geld vorschreibt. Der ostjordanische Richter *Jiftach* gelobte vor seinem Kampfe mit den Ammonäern, dass er bei seiner Heimkehr nach erfochtenem Siege das zuerst aus seinem Hause ihm entgegenkommende Geschöpf der Gottheit zum Danke weihen und als Brandopfer darbringen wolle[8]. Dem heimkehrenden Sieger kam seine jungfräuliche Tochter, sein einziges Kind, an der Spitze eines jubelnden Jungfrauenchores entgegen, um seine Thaten in einem Siegesliede zu feiern.

---

1 *Aelian*, variae historiae 2, 9; vgl. *Müller*, Aeg. S. 180 f. — 2. Ri. 3, 21. — 3. Das. 4, 21. — 4. Das. 8, 7—16; vgl. m. WB. s. v. בַּרְקָן. — 5. *Plato*, Rep. 10. — 6. Ri. K. 9. — 7. Das. 12, 6. — 8. Das. 11, 30—31. Der Ausdruck וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה 11, 31 u. וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר 11, 39 weist auf wirkliche Opferung. *Josefos* (AG. 5, 7, 10), *Targum*, *Barhebräus* (chr.) u. die Kirchenväter *Epiphanios*, *Efrem*, *Augustin* u. A. haben richtig die wirkliche Opferung angenommen.

Dem Gesetze zuwider wird die Opferung der Tochter nicht durch Geld abgelöst[1], sondern nach der grausamen Sitte phönikischer Kulte, deren Mittelpunkt Menschenopfer bildeten, wirklich vollzogen, nachdem der Jungfrau gestattet worden, mit ihren Gespielinnen auf den Bergen umher ihren Opfertod als Jungfrau zu betrauern[2]. Da war kein Priester oder Levit, kein Prophet im Ostjordanlande, welcher dem in Verwilderung aufgewachsenen Vater und Volkshaupte sein unbesonnenes Gelübde vorgehalten und ihn zu gesetzmässiger Lösung ermahnt hätte. Die verwilderten Zeitgenossen dieses grauenvollen Opfers haben eine solche Einlösung des Gelübdes natürlich gefunden; die Tochter, in ihrem Wahnglauben, dass die Gottheit für die Errettung des Vaterlandes sie zum wohlgefälligen Opfer ausersehen, gab sich willig dem Opfertode hin und die seitdem dort feststehende Sitte[3], dass die Jungfrauen alljährlich, wann die Tage wiederkehrten, durch Preisgesänge und Lieder auf die heldenmüthige und seelengrosse Tochter Jiftach's vier Tage lang feierten[4], beweist die Hochhaltung dieser That im Ostjordanlande. Diese Episode aus der heroischen Richterzeit, in den jährlichen festlichen Erinnerungen an die alte Heldenzeit gefeiert, fand der Schreiber des *Heldenbuches Jiftach* noch zu seiner Zeit vor, und die Erzählung von Jiftach's Tochter ist offenbar aus den Liedern genommen, da in der durchgehend dichterischen Sprachfarbe der Erzählung[5] noch jene Gesänge durchklingen. Wenn man für den hebräischen Gottesnamen in Jiftach's Heldenbuche einen anderen Gottesnamen setzt, so erscheint der Held und seine Zeit so ganz abgelöst und entfernt von dem mosaischen Gesetzesleben, so ganz ausserhalb der heiligen Sitten und Gebräuche Israël's, so ganz ähnlich dem heidnischen Leben der Heroenzeit, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn die Geschichte von der Opferung der *Iphigenia* zu Ehren der Artemis oder der Diana hier durchklingt[6], wenn man Jiftach mit *Idomeneus* von Kreta vergleicht, welcher seine glückliche Heimkehr durch die Opferung seines Kindes erkaufte[7], da in den wilden ungezügelten

1. Lev. 27, 2—8. — 2. Ri. 11, 34—39. — 3. Das ist der Sinn des וַתְּהִי חֹק בְּיִ' 11, 39, das eig. zum folgenden Vers gehört. — 4. Ri. 11, 40. לְתַנּוֹת heisst „zu preisen“, wie יְתַנּוּ 5, 11 u. im Kal Spr. 31, 31 neben הִלֵּל. — 5. Vgl. Ri. 11, 35. 37. 40. — 6. *Euripides*, Iphig. Taur. 17 ff.; *Horaz*, serm. 2, 3, 195. — 7. *Servius* zu Virgil's Aen. 3, 121; 11, 264.

Kämpfen einer rohen Vorzeit, in den Anschauungen und Vorstellungen der Helden solcher Zeiten, dies bei allen Völkern ziemlich in gleicher Weise sich zeigt.

Die Entsittlichung und Verwilderung des Volkes ist jedoch zugleich aus der Entfremdung von der mosaischen Religion und von den gesetzlichen Vorschriften, aus dem tiefen Verfalle des religiösen Bewusstseins entsprungen. Der Verfall wurde herbeigeführt a) durch *die Verkommenheit des Hochpriesterthums;* b) durch *die Decentralisirung des Kultus und die Zerreissung des sonst allgemeinen Heiligthums;* c) durch *die traurige Lage der niedrigen Priester und Leviten,* und d) durch *die Versinnlichung der Religion und deren Mischung mit heidnisch-phönikischen Elementen.* Die Hochpriester, welche nach dem Grundgesetz Schutz und Hort der Theokratie und der Religion zu sein berufen waren, gehörten seit Mose zu den höchsten Würdenträgern des Reiches. Sie hatten die höchsten Orakel und somit die letzten Entscheidungen zu verkünden [1], in den Versammlungen, in welchen die 12 Stammfürsten und die 72 Geronten das ganze Volk vertraten, hatten sie die Würde des Vorsitzes und von ihnen in Gemeinschaft mit den Oberfeldherrn, zuweilen auch ohne dieselben, ging die Berufung der wehrhaften Volksgemeinde aus, um das Volksrecht zu wahren [2]. Schutz der Religion und deren geistige Ausbildung, die Verkündigung des Rechts [3], die Verbreitung der Gesetzeskenntniss und Milderung der Sitten hingen aber mehr von der persönlichen Hoheit und Würde des jedesmaligen Hochpriesters ab. Die Hochpriester der mosaischen Zeit, Ahron und Eleasar, geben uns, in dem was von ihnen in den gesetzlichen und geschichtlichen Schriften berichtet wird, ein vollständiges Bild ihrer Macht und Befugnisse. Für die Richterperiode wissen wir nur noch Einiges von dem Hochpriester *Pineas,* der beim Beginne dieser Periode fungirte und aus der mosaischen Zeit schon vortheilhaft bekannt war [4]. Von ihm wurde das Orakel verlangt über den Stamm, welcher den Kampf beginnen soll [5], und er hat noch das hochpriester-

---

1. Nu. 27, 21. — 2. Vgl. *van Herwarden*, auctoritas et potestas in hebr. rep. (in den acad. Annalen: Groning. 1822—23 p. 97 f.); *Boldich*, de pontif. max. hebr. (Jena 1672, 4); *Buxtorf*, de pontif. hebr. (Basel 1685, 4); *Dietrich*, de sanctitate summi Judaeor. pontif. (Lpzg. 1743, 4). Eine wissenschaftliche *Geschichte des isr. Pontificates* ist noch zu bearbeiten. — 3. Sie hatten die Präsidentschaft des Obergerichts Dt. 17, 8 f. — 4. Nu. 25, 7 f.; Jos. 24, 33. — 5. Ri. 1, 1.

liche Amt mit persönlicher Würde geführt. Nach ihm verkam aber das Hochpriesterthum ganz, so dass selbst die Namen derselben nicht einmal überliefert wurden. Zu den äusseren Ursachen, herbeigeführt durch die neuen wechselvollen Lagen des Reiches, durch die Schutzlosigkeit der Gemeinden, durch die Schwäche der leitenden Gewalten, kam noch bei diesem Institute der in den Nachfolgern des Pineas eingetretene Mangel der persönlichen Würde, die niedrige Auffassung der Religion, die Schwäche und Energielosigkeit des Charakters, das Aufgehen in der Verwilderung des Volkes, was bei einem erblichen Institute erklärlich ist. Die 6 nach Pineas aus der Linie des Eleasar bis auf *Eli* aufgetretenen Hochpriester in regelmässiger Nachfolge, deren Namen nur eine alte genealogische Quelle des Chronisten erhalten hat [1], waren in Ansehen, Würde und Macht so tief gesunken, dass von ihnen kein Auftreten gegen die Zerrissenheit des Reiches, kein Ausbau der religiösen Erkenntnisse, keine Ausbreitung der Lehren des Gesetzes zu erwarten war. Wohl hatten sie am Heiligthume zu Schiloh ihren Sitz, und wir wissen auch aus einer dunkeln Quelle, dass zur Zeit der Debora der Hochpriester *Uzzi* fungirt hat [2], aber von ihrer heilsamen Wirksamkeit finden wir keine Spur, und die eingerissene Versinnlichung der Religion, die Entfremdung vom Gesetz und die Befreundung des Volkes mit dem heidnischen Wesen der Phönikier geben beredtes Zeugniss vom Verfalle dieses Instituts. Es war daher natürlich, dass man den altberühmten Namen *Pineas* setzte, als bei einer gewaltsamen Aufrüttelung des Volkes im Bruderkriege der „vor Jehova stehende“ Hochpriester um das Gottesorakel befragt wurde [3], indem die 2 Hochpriester, welche damals fungirten, der eine zu Schiloh und der andere zu Bet-El, zu unbedeutend waren. Als mit *Eli* die Linie des *Itamar* zum Hochpriesterthum gelangte [4] und dieses in dieser Linie bis tief in die salomonische Zeit hinein in fünf Geschlechtern fortgeführt wurde [5], erhob sich auch diese Linie nicht zur ordentlichen Würde und Wirksamkeit, sowenig als die 4 der älteren

1. 1 Chr. 5, 30—33. Die Namen sind *Abischua*, *Buki*, *Uzzi*, *Serachja*, *Merajot* u. *Amarja*. — 2. Siehe ob. S. 4. — 3. Ri. 20, 28. — 4. *Josefos*, AG. 5, 12, aber nicht nach *Uzzi*, wie er meint, sondern nach *Amarja*. — 5. Die 5 Geschlechter sind: *Eli* (1 S. 2, 30; 4, 11), *Achitub* (14, 3), *Achijja-Achimelech* (14, 3; 22, 9 f.), *Ebjatar* (22, 20; 1 Kö. 2, 26) u. *Achimelech* (1 Chr. 18, 16).

Linie, welche an einem anderen heiligen Orte fungirten[1], sich wieder erhoben hatten, die vielmehr nur ein Bild der Zerrissenheit liefern.

Die Decentralisirung des Jehova-Kultus bestand in Umwandlung des sonst einzigen sichtbaren Heiligthums in viele heilige Stätten mit Opfern und Priestern, und diese Wandlung in der Richterzeit ist ein treues Abbild der Zerrissenheit des Volkes. Die Geschicke des Heiligthums spiegeln den Gegensatz des mosaischen Gedankens ab, da Mose in der Einheit des sichtbaren Heiligthums die Einheit des ganzen Israël, die concentrirte Macht der Religion erhalten wissen wollte. Die verschiedenen heiligen Oerter zu gleicher Zeit, die Kultstätten zu Gilgal und Sichem, zu Schiloh und Bet-El, zu Mizpah und Gibeon, bewirkten den Verfall der Reichsverfassung und verschlimmerten die auch sonst schwankende Lage des Volkes. Die Stämme verloren ihren Mittelpunkt, der das ganze Israël umfassende Kultus zerbröckelte in partikulare und provinzielle Kulte, und sank so tief, dass sogar jede Stadt, jedes vornehme Haus sein Heiligthum, seinen Hauspriester, seinen Hausaltar haben wollte und zum Götzendienst überging[2]. Die seit Eli zu gleicher Zeit fungirenden Hochpriester, von welchen jeder an einem anderen Heiligthume seinen Sitz hatte, das Wandern der Bundeslade von einer heiligen Stätte zur andern, das Darbringen von Opfern von Nichtpriestern (Gideon, Manoach, Samuël) und an allen Orten, obgleich das mosaische Gesetz es streng verboten hat, alles dieses hat zum Verfall der Religion beigetragen.

Kehren wir zur Entstehung der religiösen Zersplitterung zurück. Gleich beim Eintritte Israël's in Kenaan war Gilgal Sitz des Zeltheiligthums[3]. Nach Abschliessung der Eroberungen Josua's wurde *Schiloh* zum Sitz des Heiligthums gewählt[4], ohne dass Gilgal aufgehört hatte, eine Kultstätte zu sein und die alten Erinnerungen lebendig zu erhalten. Neben *Schiloh* wählte Josua in seiner letzten Lebenszeit auch *Sichem* zu einem heiligen Ort, wohin die Volksversammlungen berufen, wo das Gesetz gelehrt, der Gottesbund erneuet wurde und wo das Gesetzbuch aufbewahrt war, ohne dass darum *Schiloh* aufgehört hatte, Sitz des Heiligthums zu sein. Das Uebel hat also schon mit Josua begonnen.

---

1. Diese sind: *Achitub* (1 Chr. 5, 33), *Zadok* I. (5, 34), *Achimaaz* (5, 34) u. *Asarja* (5, 35). — 2. Ri. 8, 27; 17, 18. — 3. Siehe oben I. — 4. Jos. 18, 1. 8; 19, 14; 21, 2; 22, 12.

In der Richterzeit bis auf *Eli* war zwar noch *Schiloh* Hauptsitz des Heiligthums, aber neben Gilgal und Sichem treffen wir noch *Bet-El*, das von Efrajim erobert und dem Binjamin-Stamm zugetheilt war[1], als Ort eines Heiligthums an[2], mit seinem Hochpriester und Orakel[3]. Ebenso war in dem binjaminitischen *Mizpah*, nördlich von Jerusalem, der Ort eines Heiligthums, wo Volksversammlungen abgehalten und Opfer dargebracht wurden[4].

Von dieser Betrachtung über die Decentralisirung der Heiligthümer kommen wir zur Vorführung des Einzelnen, wie die Richtergeschichte es beiläufig und kurz berührt. *Joasch*, der Vater Gideon's und Fürst des Geschlechts *Abiēser*, richtete einen Privatkult in seiner Vaterstadt *Ofrah* des Manasse-Gebietes ein und unterhielt ein Heiligthum, das eine heilige Eiche (*Elah*), einen aus Steinlagen bestehenden Altar (*Zur, Misbeach*) zu Ehren der männlichen Naturgottheit des phönikischen *Baal* hatte, auf welchem Altare das hölzerne Bild der sidonischen Astarte stand[5]. Dieser fast vollständige phönikische Kult wurde von dem ganzen Geschlechte *Abiēser* als Stammesheiligthum angenommen, wie auch daselbst Orakel und Offenbarungen ertheilt wurden. Selbst der „*Engel Gottes*“, welcher, der Sage zufolge, bei diesem Heiligthume dem *Gideon* erschienen war, scheint kaum zu ahnen, dass Gideon in Darbringung eines Opfers nach Vorschrift des himmlischen Gastes nur etwas Heidnisches und Götzendienerisches thue und gegen das Gesetz handle[6]. Der Schreiber des Heldenbuches Gideon, obgleich er ein Priester war, scheint wie sein Held dem Gesetze entfremdet gewesen zu sein. An dem Heiligthume zu *Ofrah* wurden Stiere gleich dem ägyptischen Apis gehalten, einen siebenjährigen Festcykel hindurch gemästet[7], und dann nach phönikischem Brauche dem Baal geopfert[8]. Der von einem „Engel Gottes“ oder „Propheten“ zur Thatkraft angeregte

1. Ri. 1, 22 f.; Jos. 18, 22. 26. — 2. Ri. 19, 18, da war ein בֵּית יי״. — 3. Das. 20, 27. — 4. Das. 20, 1. 3; 21, 1. 4. 8; 1 S. 7, 5. 6 f.; 10, 17. — 5. Ri. 6, 11—32. — 6. Das. 6, 20; vgl. Jes. 65, 9; Nu. 15, 5. — 7. Ueber den phönikischen Brauch mit den heiligen Thieren s. *Münter*, Rel. der Karthager 124. Ueber den Festcykel vgl. *Creuzer*, Symbolik I. 136. — 8. LXX und *Targum* haben הַשֵּׁנִי 1, 25—28 so verstanden, und da die Ordinalzahl durchaus nicht passt, haben die Exegeten durch sonderbare Etymologien die Bdtg. *fett* gesucht. Wahrscheinlich ist es aus הַשְּׁמֵנִי (v. שָׁמֵן) verderbt.

Gideon, der hierbei zugleich zur Wirksamkeit für die Religion Jehova's aufgestachelt wurde, zerstörte zwar den Altar des Baal, zertrümmerte das Holzbild der Astarte und erbauete aus den Steinlagen des Baal-Altars eine Opferstätte für Jehova auf einem Hochpunkt der Veste bei Ofrah[1]. Allein mit der Opferung des gemästeten Stieres auf dem neu errichteten Altar bewies er, dass er von dem mosaischen Gesetze nichts wusste, da nach demselben die Errichtung von Altären ausserhalb des Zeltheiligthums streng verboten war[2]. Ebenso hat *Manoach,* der Vater Simson's, einen steinernen Altar für Jehova zu *Zorah* im Dan-Gebiete errichtet und darauf geopfert, ohne dass ihm die Ungesetzlichkeit vorgehalten wurde[3]. Der Held *Gideon* scheuet sich übrigens nicht, von den Mitstreitern gegen die Mitjanäer sich die in Masse erbeuteten goldenen Zierrathen zu erbitten, um in seiner Vaterstadt *Ofrah* einen ungesetzlichen Partikular-Kult einzurichten. Er liess, wie die Geschichte erzählt, aus den gesammelten 1700 Schekel Gold ein stiergestaltiges Jehova-Bild anfertigen[4], stellte dabei einen Oberpriester mit dem *Efod*[5] an, der im Namen Jehova's Orakel zu ertheilen und den Opferdienst zu verrichten hatte. Die Bewohner *Ofra's* und die ganze Sippe *Abiëser's* huldigten noch lange diesem götzendienerischen Kult in der Meinung, dass damit nichts Ungesetzliches geschehe, und erst der Schreiber der Gideon-Geschichte bezeichnet das Gideon-Heiligthum als Falle der Verführung. Das Ofrah-Heiligthum scheint ursprünglich aus Opposition gegen das gemeinsame Heiligthum im Efrajim-Gebiet zu Schiloh errichtet gewesen zu sein, da gerade unter Gideon eine blutige Feindschaft zwischen Manasse und Efrajim geherrscht hat.

Von den Sichemiten wird erzählt, dass sie am Ausgang der Weinlese ein Freudenfest unter Absingung von Weinliedern[6] begangen und sich dabei im Tempel des Bundes-Baal versam-

---

1. Das brachte ihm im Munde des Volkes den Namen *Jerubbaal*, d. h. Baal-Bestreiter, ein. — 2. Lev. 17, 8 f.; Dt. 12, 13 f.; 16, 5 f. — 3. Ri. 13, 16. 19—20. Der Altar heisst bald צוּר bald מִזְבֵּחַ. — 4. Wie einst das Jehova-Bild *Ahron's* (Ex. K. 32), des *Micha* (Ri. K. 17—18) und des *Jarobam* (1 Kö. 12, 25. 28 f.). — 5. Ri. 24—27 und dazu die Commentare von *Bertheau* (S. 131 f.) und *Studer* (S. 228 f.). Zu אֵפוֹד vgl. m. WB. s. v. אֲפֻדָּה u. j. Sabbat K. 9; *Efrem* (Comm. I. 2. 320) erklärt *Efod* durch *Z'lomo* (Bild), es steht aber nur euphemistisch für פֶּסֶל. — 6. Diese heissen הִלּוּלִים, s. m. WB. s. v.

melt haben, wie sonst die Filistäer im Tempel ihres Gottes *Dagon*[1]. Es fand sich kein Priester oder Levit, der auf das Heidnische dieser Feier aufmerksam gemacht hätte. Die Geschichte berichtet ferner, dass ein angesehener und einflussreicher Mann mit Namen *Micha* sein eigenes ungesetzliches Jehova-Heiligthum auf dem Efrajim-Gebirge gehabt[2]. *Micha* liess aus dem für ein Heiligthum geweiheten Silber ein stiergestaltiges Jehova-Bild anfertigen, verbunden mit dem dazu gehörigen *Efod* für den orakelnden Priester[3]. Nächst dem Bilde, dem Mittelpunkte des Heiligthums, liess er noch untergeordnete, aus dem babylonischen Kult herstammende Hausgötter-Bilder (*Terafim*)[4], deren Verehrung als höchst heidnisch angesehen wurde[5], anfertigen und mit anderen aus Metall gegossenen, gewisse Attribute Jehova's darstellenden Bildern[6] in seinem Heiligthume aufstellen[7]. Zum Priesteramte hatte Micha, in Ermangelung eines wirklichen Priesters, zunächst einen seiner Söhne geweiht. Als jedoch zufällig ein brodloser junger Levit zugewandert kam, freuete sich *Micha*, dass er endlich einen wirklichen Leviten gefunden habe; er miethete ihn um den jährlichen Lohn von 10 Silbersekel, einen vollständigen Anzug und freien Lebensunterhalt, und setzte ihn zu einem opfernden und orakelspendenden Priester ein[8]. Schon diese *eine* in der Geschichte aufbewahrte Mittheilung kennzeichnet vollständig den religiösen Stand in der Richterzeit. Weiter berichtet die Richter-Geschichte, dass ein Theil des Dan-Stammes, auf einer kriegerischen Expedition von *Zorah* aus (in der Ebene Juda) nach dem sidonischen *Lajisch* oder *Leschem* (im äussersten Norden Palästina's an den Jordanquellen) begriffen, zufällig auf dem Zuge bei dem Hause *Micha's* vorbeikam und räuberisch das Familienheiligthum mit seinen Bildern, Kostbarkeiten und Weihethümern wegnahm. Sogar der junge Levit wurde überredet mitzuziehen, um als Priester des ganzen Stammes an diesem Heiligthume zu fungiren[9]. Die Daniten stellten nach der Eroberung von *Lajisch*, das sie *Dan* nannten, das geraubte

1. Ri. 9, 27; 16, 26. — 2. Das. 17, 5, genannt בֵּית אֱלֹהִים. — 3. *Bild* u. *Efod* sind daher unzertrennlich, dah. bald אֵפוֹד allein (Ri. 17, 5), bald פֶּסֶל הָאֵפוֹד (18, 18), bald פֶּסֶל allein (17, 18). — 4. Siehe oben I. 154. — 5. 1 S. 15, 23. In Aegypten wurden Bilder von Untergöttern neben Grossgöttern in den Tempeln aufgestellt, vgl. *Letronne*, recueil etc. I. (Par. 1842). — 6. מַסֵּכָה steht für אֱלֹהֵי מַ׳. — 7. Ri. 17, 3. 4; 18, 14. 17. 18. — 8. Das. 17, 7—13. — 9. Das. K. 18.

Heiligthum daselbst auf, richteten es als Stammesheiligthum zum Lokalkult ein, wo es durch fast drei Generationen, von 1215—1095 v. Chr., sich erhalten hat. Der Kriegszug der Daniten geschah zur Zeit, als die Richter *Tola* und *Jaïr* (1215—1175 v. Chr.) kaum der eingerissenen Unordnung wehren konnten, und das Heiligthum soll, nach der geschichtlichen Ueberlieferung, erst verschwunden sein, als die Filistäer die Bundeslade wegführten (1095 v. Chr.)[1]. Einzelne Richter und Stämme, angesehene Städte und Personen richteten sich ihre Heiligthümer ein, ohne sich um das mosaische Gesetz zu kümmern.

Gleichen Schritt mit der Zerklüftung der religiösen Einheit, mit der Vermehrung der Stätten mit Heiligthümern, hielt die Verkommenheit der Leviten und die Entartung der Priester während der Richterzeit. Der Stamm *Levi* sollte nach mosaischer Anordnung zu seinem Lebensunterhalte nicht auf einen geschlossenen Grundbesitz, auf ein zusammenhängendes Stammgebiet, sondern auf kleinere Antheile an den Besitzthümern der Stämme, auf die 48 Städte in den verschiedensten Stammgebieten angewiesen sein[2]. Die Städte sollten zu ihren Wohnsitzen dienen, die dazu gehörigen Triften ihren Viehstand ernähren, und ohne Ackerbau sollte beides in Verbindung mit den Zehnten vom jährlichen Bodenertrage und Heerdenzuwachs die Existenz-Bedingung des Stammes ausmachen[3]. Denn da zu den priesterlichen Dienstleistungen, wie bei anderen Völkern, ein gebrechenloser Leib, unbescholtener Ruf und ein bestimmtes Lebensalter erforderlich war[4], das Eintreten in den Dienst der Neigung und dem Gefühle des Berufenseins anheimgegeben wurde[5], so musste nothwendig für die Nichteingetretenen wie für die Familien gesorgt werden, und sie sind daher oft der Wohlthätigkeit der Israëliten empfohlen worden. Was Mose in Bezug auf die 48 Städte aus allgemeinen Um-

1. Der Zeitpunkt des Anfanges, d. h. die Einrichtung durch Micha und der Raub durch die Daniten, die nicht weit auseinander liegen, gibt 18, 31 mit den Worten an: „in den Tagen als das Heiligthum in Schiloh war“ u. (18, 30) „Jonatan und seine Nachkommen“ (in 3 Generationen) „Priester waren“. Der Endpunkt liegt in dem Satze: „*bis zum Tage der Wegführung der Bundeslade*“. Denn für הָאָרֶץ ist הָאָרוֹן zu lesen und גָּלָה wird von der Wegführung der Lade gebraucht 1 S. 4, 22. — 2. Nu. 35, 1—8. — 3. Lev. 27, 30—33; Nu. K. 18. Die Scheidung zwischen Priestern und Leviten und der Ausgleich in den Einnahmen hat die *Geschichte des Stammes Levi* zu erörtern. — 4. Lev. 21, 17 f.; *Josefos*, AG. 3, 12, 2; 14, 13, 10; *Potter*, gr. Archäologie I. S. 292 f. — 5. Dt. 18, 5.

rissen, in idealer Symmetrie (4 + 12) gezeichnet, ohne die Städte mit Namen zu nennen, das suchte Josua durch das heilige Loos näher zu bestimmen, obgleich er in nebensächlichen Dingen von Mose abwich[1]. Aber sowohl die Bestimmungen Mose's als auch die Josua's blieben nur Idealsatzung und Theorie. Es erfolgte darauf kein wirklicher Thatbestand, da sowohl in der josuanischen als in der Richterzeit, wie man aus der Geschichte weiss, die Eroberung dieser Levitenstädte nur ein frommer Wunsch war. Viele davon, wie Geser, Taanach, Jibleam, Nahalol u. a., waren bis auf David und Salomo ganz im Besitze phönikischer Bewohner geblieben, und in den übrigen, welche die Israëliten im Laufe der Richterzeit sich erobert hatten, lebten die Glieder des Stammes Levi höchstens als Fremdlinge und Schützlinge (Gerim) und wie die Waisen, Wittwen und Armen auf die Mildthätigkeit der Eingebornen und Einheimischen angewiesen. Es findet sich auch keine Spur, dass die Leviten auf den alleinigen Besitz solcher Städte Anspruch erhoben hätten, weil sie im Herzen des Volkes den Glauben an ihre Berechtigung nicht lebendig zu erhalten wussten. Erst unter David, welcher das Institut des Priesterthums regelte, konnte sich thatsächlich das mosaische Gesetz von den Priester- und Levitenstädten realisiren[2]. Die Besitzlosigkeit des Stammes Levi in der Richterzeit führte, weil das Volk selbst um den Besitz zu kämpfen hatte, die Leviten zu einem wandernden, unstäten Leben, nöthigte sie, sich um den Lebensunterhalt, um Bekleidung und um Lohn zu verdingen[3], sich demüthig an den Grosspriester zu wenden, für eine kleine Silbermünze oder ein Laib Brod ihren Dienst beim Priesterwesen anzubieten[4]. Ein Dichter der Richterzeit[5] lässt schon den Ahn Israël's (Jakob) über diesen herumirrenden, brodsuchenden Stamm sagen, dass Levi zerstreut und unselbständig sein werde, wie der verkommene Stamm Simeon sittlich versunken war. Wohl boten die an vielen Orten sich befindenden Heiligthümer, die zu Schiloh, Gilgal, Bet-El, Mizpah, Ofrah, Lajisch-Dan u. a. eine Hauptquelle des Unterhalts für viele Leviten, wie auch die Hauskulte so manchen dürftigen Leviten Lebensunterhalt gegeben hat. Allein da die Leviten wie das Volk den wechselvollen heidnischen Einflüssen unterworfen

---

1. Jos. K. 21; 1 Chr. 6, 37—66. — 2. 1 Chr. 13, 27; 2 Chr. 11, 14; 31, 19. — 3. Ri. 17, 7 f. — 4. 1 S. 2, 36. — 5. Gn. 49, 5—7.

waren oder sich hingaben, das Volk den mosaischen Vorschriften entfremdet wurde, so wurde leicht die Nothwendigkeit der Leviten für den priesterlichen Dienst nicht eingesehen, so dass die Leviten alle Würde verloren und der Willkühr Einzelner preisgegeben waren. Der grosse ideale Gedanke des mosaischen Gesetzes, der ägyptischen Institution entgegen, den Priesterstamm als Gott geweiht anzusehen und ihm keinen Besitz zu geben, damit das Priesterthum, der Opferdienst, der Dienst des Altars um so reiner erhalten würden [1], die zugewiesenen 48 Städte darum in alle Stammgebiete zu vertheilen, um die Verbreitung der religiösen Bildung zu fördern, die Verweisung der Leviten auf Richter- und Municipalämter [2], auf den Volksunterricht durch das ganze Land [3]: alles das wurde durch den Drang der Zeiten vereitelt.

Mischung und Versinnlichung der Religion. Die Richterzeit wird, nach gelegentlichen Aussprüchen des Richterbuches, auch durch Versinnlichung und Verbildlichung der geistigen Jehova-Religion, durch Verknüpfung derselben mit heidnischen Elementen gekennzeichnet. Wohl ist eine schwache geschichtliche Erinnerung an die grosse mosaische Zeit mit ihrer idealen Gotteslehre noch immer geblieben, noch hat sich durch Priester und Propheten der Glaube an die absolute Einheit Jehova's, an die erhabene religiöse Erkenntniss, wenn auch nur sporadisch und getrübt, erhalten. Man sagte wohl noch: „Jehova ist Schutzherr und Berather Israël's, ist der nationale Gott, dessen Orakel bei allen wichtigen nationalen Unternehmungen zu befragen eine Pflicht war“ [4]. Es standen auch von Zeit zu Zeit, wenn auch sehr vereinzelt und nach längeren Zwischenräumen, Propheten und gottbegeisterte Männer [5] auf, welche an das sündige und zum sinnlichen heidnischen Kult sich hinneigende Volk Straf- und Mahnreden hielten [6]; ja man hatte sich gewöhnt, streng das dem Jehova Gelobte zu erfüllen [7], so dass aus allen solchen und ähnlichen Erscheinungen wir wohl zu dem Schlusse berechtigt sind, dass die Spuren

1. Nu. 3, 4; K. 18; Dt. 10, 9—18; Jos. 13, 14 u. a. m. — 2. Dt. 17, 3 f.; 21, 5; 33, 10. — 3. Vgl. 2 Chr. 17, 8. — 4. Ri. 1, 1—2; 18, 5—6; 20, 18. 23. 27—28. — 5. Der Prophet hiess damals bald מַלְאַךְ י״י Ri. 2, 1 f., bald נָבִיא 6, 8, bald אִישׁ אֱלֹהִים 1 S. 2, 27 f., bald endlich wird blos *Jehova* als der Sprechende genannt Ri. 10, 1. — 6. Ri. 2, 1—5; 4, 6 f.; 6, 8—10; 10, 11—16; 1 S. 2, 27—36; 8, 10—18; 10, 18 f. — 7. Ri. 11, 30 f.; 21, 18; 1 S. 1, 11 f.

der mosaischen Religion nicht verloren gingen. Allein die zerklüftete Lage des um die Existenz kämpfenden Volkes in dieser Zeit verhinderten offenbar die Entfaltung der Religion nach dem gegebenen Ideal Mose's. Die Richterzeit stellt uns eine Verdunkelung, Mischung und Versinnlichung der Religion dar, herbeigeführt durch den Mangel einer sichtbaren einigenden Macht der Theokratie, einer obersten Leitung von ganz Israël. Der Anweisung Mose's, auf den Eroberungszügen in Palästina die Götzenbilder der zu besiegenden heidnischen Stämme zu zerstören und nicht einmal das edle Metall zu benutzen [1], keine Heiden in Palästina zu dulden [2] und nicht einmal eine politische Verbindung mit heidnischen Völkern einzugehen [3], hat Israël selbst in den besten Zeiten, wie während der Wüstenzüge [4] und in den Zeiten des Königthums, keine Folge geleistet, am wenigsten in der gebotenen rigorosen Weise. In der Richterzeit konnte diese Mahnung gar nicht beachtet werden. Phönikische, aramäische, babylonische, arabisch-sabäische und ägyptische Einflüsse machten sich geltend, namentlich phönikische [5], da Israël gezwungen war, unter phönikischen Stämmen zu wohnen, deren sinnlicher Kult von jeher eine verlockende Gewalt auf es ausgeübt hat. Es ist daher kein Wunder, wenn die Richtergeschichten uns so vieles von der Mischung des Jehova-Dienstes mit den heidnischen Kulten, mit dem Kult der *Baale* und der *Astarten*, mit dem der *Aschera* und der Emoräer-Götter, mit dem Kult des *Bundesbaal* und der aramäischen, sidonischen, moabäischen, ammonäischen und filistäischen Götter, von der Aufstellung der *Terafim* und anderer Gussbilder berichten [6]. Mit diesen fremden Kulten waren Wahrsagerei und Zauberei, Verschwägerungen mit Heiden, Bündnisse mit Götzendienern [7], Menschenopfer, die Opferung der Unschuld, Geschlechtsvermischung, Nekromantie u. a. m., namentlich politische Schwäche und allmälige Abkehr von Jehova verbunden. Gefördert wurde der Götzendienst überdies durch die Verehrung Jehova's unter einem Stierbilde, welches Symbol man aus Aegypten entlehnte; und von diesem

---

1. Ex. 23, 33; 34, 13; Dt. 7, 5. 25; 12, 2 f. — 2. Ex. 23, 33; Dt. 20, 17. — 3. Ex. 23, 32; Dt. 7, 1. — 4. Nu. 25, 2; Dt. 13, 13; Jos. 24, 23; Am. 5, 25 f. — 5. *Gramberg*, Religionsideen I. S. 436 f. — 6. Ri. 2, 11 f. 17—19; 3, 6 f.; 6, 10; 8, 33; 9, 4; 10, 6 f.; 17, 4 f.; 1 S. 7, 3. Vgl. m. WB. s. v. בַּעַל, אֲשֵׁרָה, עַשְׁתֹּרֶת, דָּגוֹן, כְּמוֹשׁ, מִלְכֹּם, תַּמּוּז. — 7. Dt. 18, 10 f.; Ri. 3, 6; 8, 33.

sinnbildlichen Kult war Israël nie ganz frei[1], obgleich Mose jegliche Bildlichkeit streng verboten hatte[2]. Dazu kam sodann der Reiz der rohen Sinnlichkeit, der sich stets mit dem heidnischen Kult verband, die Neigung des ackerbauenden Volkes zum Naturdienst, der unverstandene abstrakte Gottesbegriff, das Missverstehen des mosaischen Partikularismus, wodurch man zu dem Wahnglauben kam, dass die Götter anderer Völker ebenso gut eine Realität haben könnten, wie der partikulare Gott Jehova. Aus diesen Vorgängen entstand der religiöse Verfall in der Richterzeit.

II. Das Schriftthum dieser Epoche.

Bei dem oben im Allgemeinen geschilderten Umfang des hebräischen Schriftthums der gesammten zweiten Periode (1495—1075 v. Chr.) sind zugleich die besonderen Urkunden und Schriften, Dichtungen und Reden der langen Richterperiode (1415—1075 v. Chr.) beiläufig und in ihren wichtigsten Stücken mit erwähnt worden[3]. In der nationalen Geschichte, welche stets den Mittelpunkt des althebräischen Schriftthums bildete, ordnete ein Verfasser aus dem Stamm Juda, welcher *in der ersten Zeit nach Entstehung des Königthums, vielleicht im Juda-Gebiet, gelebt hat,* das Richterbuch, das *aus einzelnen Urkunden, Stämme-Geschichten, Heldenbüchern, Volkssprüchen* und *Dichtungen* zusammengefügt wurde. Der Umfang des Richterbuches erstreckt sich über die Geschichte Israël's in den Richter- und Heldenzeiten bis zur Entstehung des Königthums, d. h. von der Auflösung des theokratischen Reichsverbandes und der Bildung der Stämme-Republiken bis zur Gründung einer Volkseinheit durch das Königthum, oder auch von dem Richter *Otniël* bis zu dem Richter *Samuël,* da mit jenem die Richterzeit beginnt (st. 1375 v. Chr.) und mit diesem der Amtsname *Schofeṭ* (Richter) für den Oberleiter eines Stammes oder mehrerer Stämme aufhört[4]. Behandelt ist diese Geschichte der Richterzeit, nach der erwähnten Ausdehnung betrachtet, nicht blos in dem sogenannten *Richterbuche* (Sefer Schofṭim), sondern auch in dem dahin gehörigen Stücke des fälschlich so genannten Samuël-Buches[5] und so zusammengefasst, sogar noch

1. Jos. 24, 14. — 2. Ex. 20, 4; Dt. 4, 16. — 3. Oben I. S. 284—294. — 4. 1 S. 7, 6; 15, 16. — 5. 1 S. K. 1—11; vgl. oben. Diese 11 Kapitel gehören noch zum Richterbuche und von da ab beginnen die 4 Königsbücher.

mit Einschluss des Buches *Rut*, schliesst sich dieses Geschichtsbuch in der richtigen Zeitfolge als ein *drittes* den zwei vorangehenden Geschichtsbüchern dieser Periode an, nämlich der „Geschichte Israël's in Aegypten" und der „Geschichte Israël's in der mosaischen Zeit". Die drei einander fortsetzenden nationalen Geschichten sind natürlich nach Ursprung, Inhalt und Form so verschieden voneinander, dass Abfassungszeit und Verfasser nicht bei allen dreien gleich sein können. In Bezug auf unser Buch ist zu bemerken, dass man bei einer späteren Ordnung und Eintheilung der althebräischen Bücher nur diejenigen als Richter angesehen hat, die als Kriegshelden aufgetreten sind, so dass man die Geschichte von *Eli* und *Samuël* von dem Richterbuche [1] abgetrennt hat. Aus dem lückenhaften Richterbuche in seiner weiten Ausdehnung erkennt man, ausser den urkundlichen Quellen, die früher zahlreicher und ausführlicher vorhanden gewesen, noch deutlich, dass dem Verfasser viele Heldenbücher oder Lebensbilder der Heroen dieser Zeiten vorgelegen haben müssen. Dergleichen Heldenbücher haben über *Otniël, Ehud, Debora, Gideon, Jiftach, Simson, Eli* und *Samuël* dem Verfasser dieser Geschichte vorgelegen, und er hat sie zu Auszügen benutzt, andere hingegen, die Richter im Norden Palästina's behandelnde Einzelschriften, konnte der im Juda-Gebiete Schreibende nicht mehr auffinden. Die Heldenbücher, mit ihrem reichen Sagenschmuck und mit ihren eingeflochtenen Reden und Dichtungen, bildeten eine Hauptquelle für die Geschichtsschreibung dieser Zeit. Dem Geschichtsbuche schliesst sich ferner die liebliche Familiengeschichte aus dem Juda-Gebiete an, welche uns in dem kleinen Buche *Rut* erhalten ist. Das kleine Büchlein *Rut*, welches uns das Bild eines von den grossen Geschicken Israël's fernab verlaufendes Stillleben schildert, ist offenbar nur dadurch erhalten worden, weil in ihm, welches das c. 100 Jahre vor *David* fallende Stillleben beschreibt, zufällig die Ahnen David's, des höchsten Repräsentanten der alten israëlitischen Geschichte, vorkommen [2]. Gleich dieser malerischen Schilderung von ungekünstelter, zuweilen zur dichterischen Ausdrucksweise sich steigernden Sprache, mögen noch andere Fa-

---

1. ס׳ שֹׁפְטִים. — 2. Die offenbar späteren Zusätze in Bezug auf die Genealogie David's (Ri. 4, 12. 17—22) u. auf seinen Urahn *Perez* beweisen blos die Veranlassung der Erhaltung.

miliengeschichten dieser Art verfasst worden sein, die aber ein späterer Ordner aus den Zeiten der Könige nicht in das nationale Schriftthum einfügen wollte, weil jene Familien jedes Werthes für Israël entbehrten; sie gingen daher verloren. Der künstlerische oder ästhetische Werth hatte keine Beachtung gefunden. Gingen doch auch viele *Stämme-Geschichten*, deren ehemalige Existenz noch aus dem Richterbuche hervorleuchtet, durch die geringe Beachtung von Seiten der Nationalgeschichte ganz verloren! Bei der Betrachtung der Abfassungszeit sind die zahlreichen Einfügungen in das Richterbuch oder auch in die Heldenbücher ebensowenig für die bestimmenden Factoren anzusehen als bei den Schriften der früheren Epoche. Denn das althebräische Schriftthum war, wie wir schon oben bemerkt haben[1], bis auf die Abschliessung der Nationalliteratur flüssig und beweglich, da stets eine Verdeutlichung in Bezug auf den öfteren Wechsel der Städtenamen, der Bewohner oder der Verhältnisse nöthig schien; man scheuete sich daher nicht, dergleichen Einfügungen zu machen. So z. B. „der Volksstamm N. N. wohnt noch da bis auf den heutigen Tag“[2], „die Stadt N. N. heisst noch heute so“[3]; zuweilen wird der spätere Name sogar für den früheren gesetzt[4]. Auch wird die Bemerkung hinzugefügt, dass in jener Zeit der politische oder religiöse Zustand ein anderer war[5], oder der Ordner sieht sich veranlasst, eine ältere Zeitangabe in eine jüngere umzusetzen, um auf ein späteres seiner Zeit angehöriges Ereigniss anzuspielen[6]. Diese und ähnliche Zusätze weisen blos auf die Zeit hin, in welcher der Interpolator gelebt, keineswegs auf die des geschichtlichen Schriftstückes. Nach dieser allgemeinen Betrachtung, und nach den einleitenden Studien über die Richterzeit, wollen wir das Schriftthum dieser Epoche einzeln vorführen.

---

1. Oben Bd. I. — 2. Ri. 1, 21. — 3. Das. 1, 26; 18, 12. — 4. Gn. 14, 14 verglichen mit Ri. 18, 29. — 5. Ri. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25. — 6. Ri. 18, 30—31, vgl. oben S. 32. Für הָאָרוֹן setzte er הָאָרֶץ und für בִּימֵי setzte er כָּל־יְמֵי, um auf den Götzendienst in *Dan* zur Zeit des Zehnstämmereichs anzuspielen. Wenn *Stähelin* (krit. Untersuchungen S. 146 f.) und *Ewald* (Gesch. I. S. 192) darin eine spätere Einschaltung sehen, so ist ihre Ansetzung der Abfassung zur Zeit Josafaṭ's ungerechtfertigt, und folgerichtig müssten auch die anderen angeführten Stellen als Zusätze und Einschaltungen gelten.

1. Das erhaltene Richterbuch und seine urkundlichen Quellen.

Das Richterbuch nach seinem Umfange und nach seinen Theilen. Das Geschichtsbuch der Richterzeit, verbunden mit der Geschichte der Richter *Eli* und *Samuēl* und der Gründung des Königthums, mit den Einzelerzählungen von dem götzendienerischen Hauskult des *Micha,* von dem Eroberungszug eines Theiles der Daniten, von dem Bruderkriege Israël's gegen die Binjaminiten und von dem Familienleben im Buche *Rut,* beschreibt übersichtlich und im Anschluss an das Buch Josua, bei einer lockeren Zusammenstellung der Urkunden und Quellen und bei einer mehr oder weniger theokratisch ausgeführten Anordnung: 1. Die gleich nach dem Tode Josua's erneueten Kämpfe der Stämme mit den phönikischen Bewohnern und die Ergebnisse der Kämpfe, unter Angabe der nicht zurückeroberten Städte und Gebiete [1]. Daran schliesst der Ordner das Bruchstück einer prophetischen Rede, worin die Ursache des theilweisen schlechten Ausganges der erneueten Kämpfe angegeben ist [2]. 2. Einleitung zur Geschichte der Richter, ebenfalls wie die vorhergehende Einleitung an das Buch Josua anknüpfend [3]; sie besteht aus einer prophetisch zurückblickenden Betrachtung, welche aus dem Schlusse der Richterzeit stammt und den religiösen Verfall während derselben zeichnet. Dazu kommt dann die Aufzählung der nicht besiegten Volksgruppen Palästina's und der nicht eroberten Gegenden, die auf das Josua-Buch Bezug nimmt [4]. Diese *zwei* Einleitungen sondern sich deutlich von einander, da jede in anderer Weise den geschichtlichen Stoff einleitet, jede anders an Josua anknüpft [5] und eine andere übersichtliche Darstellung gibt. Jede dieser Einleitungen hat aber auch einen anderen Verfasser. Diese liegen in Bezug auf ihre Lebenszeit weit auseinander und nur in der subjektiven Haltung, in der religionsgeschichtlichen und theokratischen Auffassung und in der Unvollständigkeit des Geschichtlichen stimmen sie überein. Der Ordner hat beide Urkunden unvermittelt und unverarbeitet aufgenommen, ohne etwas hinzuzufügen. 3. Auf die zwei Einleitungen lässt der Ordner das planmässig und tendenziös gearbeitete geschichtliche Gemälde von sieben Richter-Gene-

1. Ri. K. 1. — 2. Das. 2, 1—5. — 3. Jos. 24, 28—31. — 4. Ri. 2, 6—3, 6; zu letzterem vgl. Jos. 13, 2—6. — 5. Die eine mit Ri. 1, 1[a], die andere mit 2, 6—10.

rationen (1415—1135 v. Chr.) folgen, als dessen Quelle die weiterhin zu besprechenden Heldenbücher anzusehen sind[1]. Die 7 Richter-Generationen sind 7 Zeitabschnitte von je 40 Jahren oder je einem *Dor*, und jeder dieser Zeitabschnitte ist in Bezug auf das Volk von dem theokratischen Darsteller gleichmässig in der von ihm beliebten Weise, in der Zeichnung des religiösen Abfalles[2], in der dadurch herbeigeführten Unterjochung[3] und in der Errettung durch einen oder mehrere Kriegshelden, beschrieben worden. Die 7 Richter-Generationen sind: *Otniël* (1415–1375), *Ehud* (1375–1335), *Schamgar-Jaël* (1335–1295), *Debora-Barak* (1295—1255), *Gideon* (1255—1215), *Tola-Jaïr* (1215—1175), *Jiftach-Simson*[4] (1175—1135), d. h. in dem jedesmaligen Kreis eines solchen Zeitabschnittes bildete ein Kriegsheld oder einige Helden den berühmten Mittelpunkt; es sind die epochemachenden Persönlichkeiten. Der spätere Ordner in der ersten Königszeit hat dieses aus 7 Gruppen bestehende Geschichts-Gemälde ohne irgend eine Abänderung und ohne eingeschobene Zusätze als Grundstock des Richterbuches aufgenommen und die Wirrnisse der Chronologie, die Verflechtung des Sagenhaften und Mythischen mit dem Geschichtlichen, die Lücken in der siebenmaligen Darstellung des Abfalls oder der Unterjochung, die Auslassung gewisser Heldennamen[5] oder in andern Fällen die Aufbewahrung gewisser Namen, ohne von ihrer Bedeutung etwas zu wissen[6], gar nicht beachtet. Dass bereits der Bearbeiter dieses geschichtlichen Gemäldes zugleich, nach alter Weise, Dichtungen[7] oder prophetische Reden[8] und Gespräche mit Gott oder dem Engel Gottes[9], Volkssprüche, Reden[10] und Parabeln in die Schilderung eingefügt hat, kann bei der alten Erzählungsweise nicht befremden.

Dieser Theil bildet in der pragmatischen Bearbeitung der Geschichte eines Zeitraums von 7×40 oder 280 Jahren, in Disposition, Sprache und Redefarbe, eine in sich geschlossene Einheit und hat ein einheitliches Gepräge, von den Quellen ganz abgesehen, welche der Verfasser mehr oder weniger darin ausgezogen hat. Da in diesem Theile weder die auf eine spätere

1. Ri. 3, 7—K. 16. — 2. Das. 3, 7; 3, 12; 3, 31; 4, 1; 6, 1; 8, 33 u. 10, 1; 10, 6 u. 13, 1. — 3. Das. 3, 8; 3, 12—13; 3, 31; 4, 2; 6, 2—5; 10, 1; 10, 7—9; 13, 1. — 4. Zwischen diesen waren noch *Ibzan*, *Elon* u. *Abdon*. — 5. Z. B. *Jaël*, vgl. Ri. 5, 6. — 6. Z. B. von *Ibzan*, *Elon*, *Abdon*, *Tola*, *Jaïr*. — 7. Ri. K. 5. — 8. Das. 6, 8—10; 10, 11 f. — 9. Das. 6, 11 f. — 10. Z. B. Ri. 12 f.

Zeit hinweisenden Ausdrücke: „bis auf diesen Tag“ oder: „in jenen Tagen war kein König in Israël“ vorkommen, noch sonst Merkmale erkennbar sind, die auf eine Zeit des Königthums oder auch nur auf die Zeit von Eli-Samuël hindeuten, so müssen wir die Abfassung dieses Gemäldes auf die Zeit unmittelbar nach der *Simson*-Generation (c. 1130 v. Chr.) ansetzen. Der spätere Ordner hat das überkommene Geschichtsgemälde in seiner nach Zahlenverhältnissen geordneten, chronologisch gegliederten Darstellung der Helden-Richter nicht durch Einschiebung von in diese Zeiten fallenden Einzelerzählungen unterbrochen, sondern als Grundstock des grossen Richterbuches unverändert den zwei einleitenden Urkunden angefügt.

Anders ist es 4. mit der Erzählung von dem Hauskult des angesehenen Efraimiten *Micha*, welcher auf dem Efrajimgebirge wohnte und daselbst von früher entwendetem und dann dem Jehova geweihetem Gelde für sein Hausheiligthum ein stiergestaltiges Jehovabild, Terafim und Orakelweihthümer anfertigen liess, und später noch einen von der Linie des Mose herstammenden Leviten zum orakelnden Priester miethete[1]. Die den religiösen und sittlichen Verfall, den trostlosen Zustand der herumirrenden Leviten charakterisirende Seite der Erzählung wurde von uns bereits oben berührt[2]. Das Geschichtliche gehört aber theils in eine Schilderung der Richterzeit, theils in die exegetische Auslegung des betreffenden Kapitels. Hier bleibt uns nur zu bemerken, dass in Bezug auf das entwendete und dann mit einem Fünftel Mehrgabe zurückerstattete Geld das Gesetz vom Ersatz[3], in Hinsicht der Weihung des Geldes das Gesetz der Weihungen[4] berücksichtigt scheint, dass diese Erzählung zu der folgenden die Unterlage ist, und dass diese Begebenheit, mit Herbeiziehung der folgenden Erzählung, in die letzten Jahre der Generation *Debora-Barak* (c. 1260 v. Chr.) fällt. Denn nur die Zeit, in welcher die feindlichen nördlichen Kenaanäer, welche sich unter dem König *Jabin* auf *Chazor* vereinigt hatten, nach einem denkwürdigen Kampfe unter Debora-Barak (1274 v. Chr.) vollständig besiegt wurden, so dass seitdem die Stämme Nordpalästina's niemals wieder in der Richterzeit von Kenaanäern etwas zu fürchten hatten, passt für den Eroberungszug der

---

1. Ri. K. 17. — 2. Oben S. 33. — 3. Lev. K. 5. — 4. Das. K. 27; vgl. *Bertheau* z. St.

Daniten, mit dem diese Erzählung zusammenfällt[1]. Diese Zeit kann nur, wie wir weiterhin sehen werden, die *sechste* Generation von Mose ab gewesen sein, d. h. die so eben bezeichnete, und wenn das *dritte* Geschlecht von Mose ab angegeben scheint[2], so wissen wir doch, dass in den genealogischen Aufzählungen der Glieder, die auf einen berühmten Ursprung zurückgehen, die Schreiber oft einzelne Glieder auslassen, um schneller zum Ursprung zu eilen.

Eng mit der vorangehenden Erzählung verbunden, und der Sprache nach auch von demselben Verfasser, ist 5. der *Bericht über den Zug eines Theiles der Daniten nach dem äussersten Norden Palästina's, um dort eine Niederlassung aufzusuchen*[3]. In dem von Josua den Daniten zugewiesenen Stammlande, das erst im Beginne der Richterzeit die Daniten zu erobern versuchten und das an den westlichen Abhängen des Efrajim- und Judagebirges, auch in der Niederung am Meere lag[4], waren die Emoräer mächtig, welche die einbrechenden Daniten auf das Gebirge hinaufdrängten, so dass der Dan-Stamm nur theilweise die Niederung benutzen konnte[5]. Beschränkt im Raum zur Ausbreitung wandte sich ein Theil von ihnen nach dem Norden und, nach Voraussendung von Kundschaftern, fanden die ausgezogenen Daniten die an der Quelle des kleinern Jordan und auf dem Wege von Banjas nach Tyrus gelegene[6] passende Stadt und Gegend *Lajisch*, deren Bewohner nur dem Handel ergeben waren. Auf dem Zuge dahin nahmen sie die Heiligthümer Micha's sammt dem fungirenden Priester gewaltsam mit, überfielen plötzlich die Bewohner von Lajisch, bannten die Stadt und erbaueten sie von Neuem unter dem Namen *Dan*. Die Daniten stellten das geraubte Bild in der neuen Stadt zur Anbetung auf[7], und diese Anbetung

1. Bis auf die Generation Debora-Barak waren die kenaanäischen Stämme zu mächtig (Ri. 1, 1. 4. 9. 17; 4, 1), so dass die Daniten nach dem Norden sich nicht wagten. Von der Generation Gideon ab (Ri. 6, 1. 33; 10, 6; 13, 1) waren Midjanäer, Amalekäer, Ammonäer, Filistäer und Araber die Feinde. — 2. Ri. 18, 30. — 3. Das. K. 18. In מִקְצוֹתָם liegt (18, 2) die Angabe von einem Theile. — 4. Jos. 19, 40—46. Es hatte 17 Städte und das Gebiet vor *Joppe*. — 5. Ri. 1, 35. In späterer Zeit hat das Haus *Josef* (Efr. u. Man.) die Emoräer unterworfen und tributpflichtig gemacht. — 6. *Jos.* AG. 5, 3, 1; 8, 8, 4; Kr. 4, 4, 1. Jetzt *Tel el-Kadi* genannt (*Robinson* III. S. 816; bibl. Abh. S. 511 f.; *Ritter*, Erdk. XV. 207 f.). Lajisch lag in einer Niederung, welche sich bis zum syrischen Bet-Rechob erstreckte. — 7. Die Ausdrücke הֵקִים 18, 30 u. הֵשִׂים 18, 31 werden von einer Aufstellung für eine längere Zeit gebraucht, vgl. 1 K. 12, 29; 2 K. 21, 7; Jer. 7, 30.

dauerte, wie ein Späterer hinzugefügt hat, „die ganze Zeit als das Zeltheiligthum in Schiloh war“, oder wie der Zusatz eines Andern daselbst sagt, „bis zur Wegführung der Bundeslade (durch die Filistäer)“[1]. Die Angabe des Priesternamens mit seiner genealogischen Herleitung von Mose her stammt, wenngleich sie nur Zusatz ist[2], aus der Ueberlieferung und hätte ein bestimmtes Datum für die zwei Erzählungen abgeben können, wenn die Ringe der genealogischen Kette vollständig erhalten wären. Wir sind daher in Bezug auf die Zeit nur auf die Folgerung aus der geschichtlichen Möglichkeit angewiesen. Die Zeit des Ereignisses ist also c. 1260 v. Chr. Das Dan-Heiligthum bestand bis zum Tode Eli's (1095 v. Chr.), d. h. von den Friedensjahren unter Debora-Barak bis auf Eli's Tod. Beide Erzählungen mögen zunächst in der ersten Zeit der Generation Gideon (c. 1250 v. Chr.) niedergeschrieben und dann in der des Samuël durch die letzten zwei die Daten liefernden Verse vermehrt worden sein. Vom Verfasser dieser Erzählung wurde übrigens zu der josuanischen Aufzählung der Orte und Gebiete, welche dem Stamme Dan zugewiesen waren, die Erweiterung des danitischen Besitzthums ausserhalb des zugewiesenen Gebietes hinzugefügt[3]. In gleicher Weise wurde sogar in Folge dieser Erzählung im Buche der Väter und in der Geschichte der mosaischen Zeit der phönikische oder sidonische Ortsname *Lajisch* in *Dan* umgesetzt[4], und die Anführung des Ortes „Dan-Lager“ (Machaneh Dan) in der Simson-Geschichte[5] oder *Dan* allein in der späteren Richterzeit versteht sich dann von selbst.

Als 6. Stück ist die Geschichte eines Vernichtungskrieges

---

1. Ri. 18, 31 steht כָּל־יְמֵי, was acc. der Zeitdauer ist, u. 18, 30 stand offenbar גְּלוֹת הָאָרוֹן (s. S. 38). Beide Daten sind Zusätze Verschiedener, welche der Ordner vorgefunden hat; ursprünglich mag selbst in den Zusätzen 18, 31 בִּימֵי gestanden haben, um den Anfangspunkt zu bezeichnen. Ein noch Späterer verwandelte הָאָרוֹן in הָאָרֶץ, mit Bezug auf das von Jarobam in Dan aufgestellte Bild (1 Kö. 12, 28; 2 K. 15, 10). — 2. In den ganzen Erzählungen steht immer nur הַנַּעַר, הַלֵּוִי u. הַכֹּהֵן, u. überdies hätte der Name 17, 7 stehen müssen. Die Zurückführung des Priesters auf Mose setzt voraus, dass מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה 17, 7 nicht gestanden, wie auch LXX u. Peschito es nicht gehabt. Die Wandlung von מֹשֶׁה in מְנַשֶּׁה ist spätere Tradition, da LXX, Vulg. u. a. sie noch nicht gehabt. — 3. Jos. 19, 47. Der Ausdruck יָצָא גְבוּל מֵהֶם heisst: „die Grenzen ausserhalb des Gebietes ausdehnen“. — 4. Gn. 14, 19; Dt. 34, 1. — 5. Ri. 13, 25, verglichen mit 18, 12; dann Ri. 20, 1; 1 S. 31, 25.

zwischen dem kriegerischen Binjamin-Stamm und dem übrigen Israël[1]. Der Bruderkrieg[2] war ein ungleicher, *elf* Stämme gegen *einen*, aber die kriegerische Tüchtigkeit der Binjaminiten glich die Ungleichheit an Zahl aus. Dieser Stamm war in späterer Zeit noch durch seine kriegerische Beschäftigung gleichgültig gegen Propheten, wegwerfend gegen Priester, grausam gegen höhere und niedere Diener des Heiligthums und ohne Achtung für das nationale Heiligthum; damit hing die Missachtung der Ordnung und der Beschlüsse der Gesammtgemeinde zusammen[3]. Angefacht wurde dieser Krieg, wie bereits oben ausgeführt wurde[4], durch sodomitische Gelüste und unzüchtige grausige Schandthaten einiger Binjaminiten, welche in ihrem Frevel durch den gesammten Stamm geschützt wurden. Denn die Einzelthat war nur der Ausfluss der grossen und tiefen Entsittlichung, die in *Gibeah* ihre übersprudelnde Ungeheuerlichkeit erreicht hatte. Mit glühenden Flammenworten gedenken die alten Propheten der Schandthat zu Gibeah[5] und geisseln das sündige Israël im Vorhalten dieses Spiegels. Die anschauliche Erzählung über den Aufruf an alle Stämme durch die 12 Theile der zu Tode misshandelten Frau, die Entrüstung von ganz Israël und dessen Versammlung zu *Mizpa*, die öftere Befragung des Orakels zu Bet-El und die Ausdauer im harten und blutigen Vernichtungskriege, zeigen uns ein Erwachen Israël's in Erinnerung an die mosaische Zeit, ein Aufraffen, das ohne Rückblick auf jene Zeiten ganz unverständlich wäre. Diese Geschichte hier setzt voraus, dass der Geist des positiven Gesetzes, das Ideal des Leviticus, welches die Grundlage des Gemeindeverbandes und der sittlichen Reichseinheit und ein gemeinsames Handeln gegen Sünder zu bilden bestimmt war, noch nicht in der Zerrissenheit ganz untergegangen war; und die allgemeine Entrüstung über die ganz Israël schändende That, die tiefe Trauer sodann über das Missgeschick des Stammes, der fast dem Untergange nahe war, zeigt uns ein neues Erwachen dieses mosaischen Ideals. Die ausführliche Geschichte dieses Kampfes, nach Veranlassung, Ausführung und Folgen, ist zwar nicht hier, sondern in der Geschichte der Richterzeit darzustellen; aber soviel sehen wir, dass zur Zeit Saul's die Wunden, welche

---

1. Ri. K. 19—21. Siehe ob. 20—21. — 2. Daher Ri. 21, 6 אָחִיו. — 3. Vgl. 1 S. 18, 8—15; 22, 11—19; 2 S. 21, 1—8; 1 Chr. 13, 3. — 4. Oben S. 21. — 5. Hos. 9, 9; 10, 9.

dieser Kampf dem Stamme Binjamin geschlagen, noch nicht vernarbt waren und der Stamm als der kleinste und herabgekommenste galt[1]. Das in diesem Schriftstück beschriebene Ereigniss fällt in die Zeit nach der Generation Simson oder in die erste Zeit Eli's. Das Hochpriesterthum aus der Linie Itamar fungirte zu Schiloh an Stelle des aus der Linie Elasar, ohne dass aber das alte Hochpriesterthum aufhörte, welches am Heiligthum zu *Bet-El* sich constituirte. Von Eli ab bis in die salomonische Zeit hinein fungirten stets zwei Hochpriester, jeder aus einer anderen Linie und an einem anderen Orte; die Bundeslade, das Symbol der göttlichen Offenbarung, wechselte und wurde bald an dem einen bald an dem anderen Orte aufgestellt, und zur Zeit unserer Geschichte befand sie sich gerade zu *Bet-El*[2], wie auch später des Heiligthums zu Bet-El gedacht wird[3]. Ein am unrechten Orte angebrachter, höchstens als proleptisch zu fassender Zusatz, welchen wohl der Ordner gemacht hat und der aus einer religionsgeschichtlichen Quelle geflossen sein mag, nennt den Hochpriester zu Bet-El Pinchas[4], theils weil dieser der einzige ruhmreiche hochpriesterliche Name der Richterzeit war, theils weil er in der nachmosaischen Zeit die Reihe der Hochpriester aus der Linie Elasar eröffnete. *Bet-El* wurde damals nicht wie zur Zeit Josua's[5] zu Binjamin, sondern zu Efrajim gerechnet, dessen Eroberung es war und bei dem es blieb[6]. Wegen der Nähe des Kriegsschauplatzes wurde Bet-El mit seinem Heiligthum und Opferaltar um so eher gewählt, als gerade damals dort die Bundeslade war und ein Hochpriester aus der Linie des Elasar Orakel ertheilen konnte. Das Ereigniss ist also c. 1130 anzusetzen und hat mit Recht die Stellung am Schlusse des jetzigen Richterbuches.

Hierauf folgt 7. die liebliche Familiengeschichte *Rut* und *Boas*, die zu Betlehem im Juda-Gebiet spielt, der Zeit nach sich der Geschichte der Heldenrichter anschliesst, worüber bereits oben[7], da es jetzt als besonderes am unrechten Orte stehendes Büchlein erscheint, im Voraus berichtet wurde. Es sei uns hier gestattet, den Inhalt dieses in dem althebräischen

---

1. 1 S. 9, 21. — 2. Siehe oben. — 3. 1 S. 10, 3. — 4. Ri. 20, 27 b—28 c. Der Zusatz hätte 20, 18 stehen müssen. Beide Hochpriester der damaligen Zeit waren zu unbedeutend, als dass sie hätten namentlich genannt werden sollen. — 5. Jos. 18, 22. — 6. Ri. 1, 22 f. — 7. Siehe oben S. 37 f.

Schriftthume einzig dastehenden Büchleins kurz zu skizziren. Durch eine in Südpalästina öfter auftretende Hungersnoth[1] sah sich ein sonst angesehener Bürger Betlehem's im Judagebiet veranlasst, seinen Familienerbbesitz zu verkaufen[2], mit seiner Frau *Noami* und seinen zwei Söhnen *Machlon* und *Kiljon* nach dem fruchtbaren Moabitis auszuwandern. Dieser Mann hiess *Elimelech* und gehörte der vornehmsten Linie des Judastammes an. In Moab heiratheten die Söhne moabäische, also fremde und heidnische Mädchen mit Namen *Orpa* und *Rut*, da im Verlaufe der Heroenzeit die Reinheit des Blutes gar nicht oder nur wenig beachtet und die Moabäer als Israël verwandt angesehen wurden. Das Haupt der Familie (Elimelech) starb. Nach Verlauf von 10 Jahren starben auch die Söhne kinderlos und die hart betroffene und verwittwete *Noami* beschloss nach ihrer Heimath Betlehem zurückzukehren. Die verwittweten und kinderlosen Schwiegertöchter begleiteten sie. Noami wandte alle ihre Ueberredung an, um die Schwiegertöchter zum Bleiben zu bewegen, da sie auf eine Schwagerehe nicht zu hoffen hatten[3], allein es gelang ihr nur bei *Orpa*, während *Rut*, die junge Wittwe des *Machlon*, fest und treu ihr anhing, entschlossen ihr Vaterland, ihren Gott zu verlassen und sich dem Jehova unterzuordnen. Die von Treue und Liebe überwallenden Gespräche tragen das Gepräge des dichterischen Schmucks und ergreifen das Gemüth durch ihre liebliche Einfachheit. Noami und Rut, verknüpft wie Mutter und Tochter, trafen in Betlehem ein und die Leute waren mitleidsvoll erstaunt über den traurigen und armseligen Zustand ihrer ehemaligen Mitbürgerin. Die treue Tochter *Rut* sorgte als arme Aehrenleserin für den Unterhalt der Mutter[4]. Zufällig kam sie einmal auf das Feld des hochangesehenen, reichen und würdigen Mannes *Boas*, und dieser behandelte die fremde, unbekannte Leserin freundlich und liebevoll, empfahl sie besonders dem Schnittermeister und verstattete ihr so viele Begünstigungen, dass ihre Schwiegermutter wohl daraus auf eine wachsende Liebe des Boas gegen Rut schliessen durfte, wie auch Rut in seiner Freundlichkeit und in den Trostworten ihren Wohlthäter erkannte. *Noami* erfuhr, dass *Boas* einer der

---

1. Gn. 12, 10; 26, 1. — 2. Die Besitzthümer an Aeckern waren unveräusserlich und konnten nur in ihrem Niessbrauch verkauft werden. — 3. Gn. 28, 8; Dt. 35, 5. — 4. Lev. 19, 9; 23, 22; Dt. 24, 19.

Verwandten des Elimelech, ihres verstorbenen Mannes war, und dass er mithin vielleicht der *Goël,* d. h. Einlöser des Familienackers und Hersteller des Namens durch Erheirathung der Rut sein könne, da nach damaligem Brauche die Schwagerehe auch auf den Goël ausgedehnt wurde. Rut wurde veranlasst, zur Nachtzeit in die Tenne zu Boas zu gehen, wo die Ackerbesitzer nach Ablauf der Erntezeit gern schliefen, dort sich unbemerkt zu seinen Füssen zu legen und ihn, sowie ihre Anwesenheit bemerkt werden sollte, zum Goël aufzurufen. In anmuthiger und züchtiger Weise führte Rut den Plan aus; Boas lobte sie wegen ihres Benehmens und Vertrauens, wegen der Abweichung von den Wünschen junger Wittwen, Jünglingen nachzulaufen, wegen ihrer Liebe zu Noami und wegen ihres Rechtssinnes, einen Goël zu suchen und zu diesem Zwecke sich an einen älteren Mann zu wenden. Ebenso hat er früher derselben bereits Lob gespendet über ihre Fürsorge für Noami, über ihr Verlassen von Eltern und Vaterland, Religion und Heimath, um zu einem fremden Volk zu gehen und sich in den Schutz Jehova's zu begeben. Boas versprach der nächtlichen Besucherin, diese Angelegenheit gleich mit diesem Tage feierlich und öffentlich zu betreiben und als Goël in eigener Person aufzutreten, sofern der nähere Verwandte sich öffentlich von der herkömmlichen Pflicht des Goël lossagen sollte. Um den sittlichen Ruf der Rut besorgt, veranlasste er ihre unbemerkte Rückkehr nach Hause und ruhig den Ausgang abzuwarten. Am Tage berief sodann *Boas* eine feierliche Versammlung in das Thor Betlehem's, in das Forum bei den Hebräern. Nachdem der nähere Goël feierlich und nach allen Formen des Herkommens sich seiner Verpflichtung begeben hatte, erwarb Boas, unter den Formen von Rechtsgebräuchen und herkömmlichen Formeln, den verkauften Erbbesitz des *Elimelech-Machlon* und damit auch die Hand der Rut. Das mosaische Gesetz über den Löser eines durch Armuth veräusserten Erbbesitzes, das nie vollständig [1], sondern nur in seinen Ernteerträgen verkauft werden durfte [2], über die Löser-Pflicht für den nächsten Verwandten [3] und über die Reihenfolge der Verwandten, denen diese Pflicht oblag [4] — alles dieses um das Aufkommen theils besitzloser Bettler theils überreicher Gewaltigen auf die Dauer zu verhüten,

1. לִצְמִיתֻת Lev. 25, 23 = לְעוֹלָם; s. m. WB. — 2. Lev. 25, 23—28; vgl. *Diodor*, frag. 40. — 3. הַקָּרוֹב Lev. 25, 25. — 4. Lev. 25, 48.

wie auch die Erbgesetze von diesem Gedanken ausgegangen sind[1], — scheint in der Heroen-Zeit im Volksbewusstsein *nur* als uraltes Herkommen gegolten zu haben, wenn auch das Gesetz der eigentliche Ursprung war. Auch von andern Völkern berichtet uns *Aristoteles*[2], dass ihre Gesetzgeber den Eigenthümern ursprünglich vertheilte Ländereien zu verkaufen verboten, wie sie auch einen überreichen Besitz untersagt haben. Die Lakedämonier durften die alte Landvertheilung nicht ändern[3], *Solon* hatte darüber ebenfalls eine gesetzliche Bestimmung, und bei den Dalmatiern nahm man alle 8 Jahre eine neue Theilung des Landes vor[4]. Dasselbe ist mit dem Gesetze über die Schwagerehe der Fall[5], das in einem alten Herkommen begründet ist und bei den meisten alten Völkern sich findet[6], in der Heroen-Zeit weniger als Gesetzesbewusstsein, sondern vielmehr als Brauch gegolten hat und daher über das Gesetz hinaus sich naturgemäss erweitert hatte. Das zum Gesetze gewordene Herkommen, welches die Erhaltung der Familie bezweckte, hing mit dem Erb- und Lösergesetz in den letzten Zielen zusammen, und wie bei den Mongolen[7], Cirkassiern[8], Osseten[9], Drusen[10], Habessiniern[11], Arabern[12], Indiern[13], Persern[14] und Griechen[15] dieser Brauch schon mehr oder weniger ausgedehnt und in verschiedener Weise gestaltet war, kann es uns nicht wundern, wenn die Leviratspflicht auch auf den Goël, auf die entfernteren Verwandten ausgedehnt wurde[16]. Als Boas diese Lösung in der doppelten Weise vollzog, da rief ihm das Volk zu: „Jehova möge dein heimgeführtes Weib den Erzmüttern Rahel und Lea gleichachten, welche zusammen in ihren Söhnen das Haus Israël aufgebauet haben; sei mächtig in *Efrat* (Betlehem), und ruhmreich sei dein Name in *Betlehem*. Deine Familie reihe sich dem bevorzugten *Perez*[17] an, und der Spross dieses Weibes führe den Ruhm dieses Kreises fort". Das mag die Segensformel in der berühmten Hauptfamilie des Juda-Stammes in der Heroenzeit gewesen sein.

---

1. Nu. 27, 7 f.; 36, 5 f. — 2. *Aristoteles*, pol. 2, 4; 6, 2. — 3. *Heraklid.* pol. 2; *Plutarch*, inst. Lac. p. 252. — 4. *Strabo* 7 p. 315. — 5. Dt. 25, 5—10. — 6. Siehe oben I. S. 259. — 7. *Deguignes*, Gesch. der Hunnen III. 10. — 8. *Olearius*, Reiseb. 6, 20. S. 743. — 9. *Klaproth*, Reise in den Kauk. II. 605. — 10. *Volney*, R. II. 62. — 11. *Park*, letzte Reise 139. 197; *Bruce*, R. II. 223. — 12. *Burckh.* Bed. 91; *Niebuhr*, Ar. 70. — 13. *Manu* 9, 59 f. 69 f. 127 f. — 14. Zend Av. v. *Kleuker* III. 229 f. — 15. Vgl. *Gans* Erbrecht I. 314 f. — 16. Rt. 4, 5 f. — 17. Gn. 38, 29; Nu. 26, 20.

Rut beschenkte den Boas später mit einem Sohne. Diesen nannten die Frauen „Noami's Sohn", d. h. wie bei der Schwagerehe „Sohn des verstorbenen Machlon", und riefen der alten Noami zu: „Gesegnet sei Jehova, der dir heute einen Löser der Schmach der Kinderlosigkeit gegeben u. s. w."[1].

Das ist der familiengeschichtliche Stoff, welchen der unbekannte Bearbeiter in einer edlen fast epischen Sprache uns vorgeführt hat. Er hat mehr an eine freie, künstlerische Gestaltung seines Stoffes, an ein geschlossenes Familiengemälde gedacht, als an eine Schilderung von allgemein-nationalem Interesse oder an eine Verherrlichung des Hauses David, wie so viele Ausleger fälschlich geglaubt. Ein Panegyriker des davidischen Hauses würde nicht die tiefe und bittere Armuth der Elimelech'schen Familie, das Ansprechen der Armengesetze und der Mildthätigkeit, die Verheirathung der Ahnen mit moabäischen Frauen, welche das Heidenthum beibehalten haben und deren Eingehen in die Gemeinde Gottes das Gesetz verboten hat, und gar den nächtlichen Besuch der Rut bei Boas geschildert haben. Es ist daher von jener unrichtigen Anschauung ganz abzugehen. Der Verfasser lässt uns tief in das Stillleben einer judäischen Familie blicken, uns die Leiden und Freuden derselben mitempfinden, weil nicht in dem einfachen Inhalte, nicht in den volklichen Zuständen, sondern in der freiesten künstlerischen Malerei eines geschlossenen Familienkreises, wo man um Stammesinteressen und Volksbegebnisse unbekümmert ist, der Schwerpunkt liegt. Die Geschichte eines Einzelhauses liefert sodann ein idyllisches Gemälde, das uns den Einblick in eine Zeit eröffnet, in welcher nur das Menschliche, uralte Rechtsbräuche, einfache natürliche Sitten walteten, die religiösen Schranken noch nicht aufgerichtet, der Reichsverband seit Jahrhunderten längst gelockert war und selbst die Familiensippen eines Stammes nicht zusammenhingen. Es spiegeln sich in dieser Familiengeschichte die friedlichen Bilder *der Heroenzeit,* speciell *im Judastamme,* ab. Denn bei allen blutigen und gewaltigen Kämpfen Israël's in dieser Heldenepoche, bei aller theilweisen Verwilderung und Entsittlichung, welche in das Leben Israël's eingedrungen war, fehlte es nicht an geschlossenen Familienkreisen, in denen ein stilles herkömmliches Naturleben waltete und edle Seelen, biedere Herzen, die Treue, Liebe und Sitten-

1. Rut K. 1—4.

reinheit hoch hielten. Namentlich war dies im Juda-Stamm der Fall, welcher während der ganzen Epoche von störenden feindlichen Eingriffen fast ganz verschont geblieben ist. Es ist daher kein Wunder, wenn der Darsteller es unternahm, das sittlich Schöne im Kreise eines Einzellebens einfach und künstlerisch zu zeichnen, wenn seine Sprache sanft und lieblich, die Sitten lebensvoll malend, dahinfliesst und sich öfter zur dichterischen Redeweise erhebt, wenn sie uns ein ergreifendes naturwahres Bild eines Familienlebens der Heroenzeit liefert. Der sprachliche Ausdruck und die Farbe der Rede entspricht vollkommen der in Stoff, Wesen und Ziel einzigen Art der Erzählung, die im ganzen althebräischen Schriftthume sich nicht wiederholt. Die Ausdrucksweise im Leben eines ackerbauenden Volkes[1], die Farben aus der Volkssprache[2], die sonst erst in späterer Zeit in die Schriftsprache eingedrungen sind, kennzeichnen die Zeit der Abfassung vor Eintritt des geschichtlichen Wendepunktes, des Könightums, und wir finden kaum eine Spur, dass der Verfasser ausser dem „Buche der Väter"[3] und neben dem „Gesetzbuche" als „Buch der Bräuche"[4] irgend ein Schriftstück gekannt hat. Ein Schreiber davidischer Geschichten, welcher die Ahnenkette David's auf diese berühmte Familie des Judastammes zurückleitete und von da bis auf Perez hinauf verfolgen wollte, was ihm von Boas rückwärts nicht einmal gelang, fügte dieser Erzählung am Schlusse[5] eine genealogische Tafel über David bei, die sich als fremdartiger Zusatz zur Erzählung darstellt. Von diesem rührt wahrscheinlich, in der Beschreibung des Brauches bei Lösung oder Tausch, der Zusatz her: „so war es ehemals in Israël"[6], da zu seiner Zeit dieser Brauch längst verschwunden war. Wir erfahren aber aus dem genealogischen Zusatz, dass schon die älteste Ueberlieferung die Zeit des erzählten Begebnisses c. 100 Jahre vor David, d. h. um 1155 v. Chr., oder innerhalb der Generation Jiftach-Simson, angesetzt hat, was der Schilderung angemessen ist. Der Verfasser schrieb diese Familiengeschichte in jener Zeit nieder, als noch die geschilderten Zustände ungetrübt und von feindlichen Eingriffen der Filistäer ungestört waren, was nur zwischen 1155 und 1135 v. Chr. gewesen sein kann,

---

1. Z. B. צָבַט, צֶבֶת u. שָׁלַל, s. m. WB. — 2. Z. B. עָגַן, טָרוֹם, נִלְפַּת, לָהֵן, מַרְגְּלוֹת u. sonst abweichende Formen. — 3. Rt. 4, 12 u. Gn. 38, 29. — 4. Siehe oben S. 45 f. — 5. Rt. 4, 17c—22. — 6. Das. 4, 7.

da von da ab auch der Judastamm von den Filistäern vielfach bedrängt und zu Kämpfen genöthigt wurde. Der Ordner (*Samuël*) des Richterbuches in den ersten Zeiten des Königthums setzte die Worte vor: „und es geschah in jenen Tagen“ [1], und dann noch die zweite Formel: „in den Tagen als die Richter herrschten“, durch welche zwei Formeln das Büchlein als siebente geschichtliche Urkunde den vorhergehenden Urkunden auch chronologisch angeschlossen wurde [2].

Die letzte oder *achte* urkundliche Quelle, welche bis zum Beginne des Königthums hinanreicht, bildet *die Geschichte des letzten Richters*, des Propheten Samuël, und mit dieser Urkunde schliesst das grosse Richterbuch ab. Wie die Geschichte der übrigen Helden-Richter, des Otniël, Ehud, Debora-Barak, Gideon, Jiftach und Simson aus besonderen mehr oder weniger ausführlichen sagenreichen Heldenbüchern ausgezogen ist, ebenso trägt die Geschichte des letzten Richters *Samuël*, wie sie, von Sagen durchflochten, erzählt wird [3], den Stempel eines Auszuges aus einem besonderen Heldenbuche. Auch das Lebensbild des Hochpriester-Richters *Eli*, des Vorgängers und Lehrers unseres Samuël, war in einem besonderen Heldenbuche geschildert gewesen. Der Auszügler des Heldenbuches Samuël hat aber nur dasjenige aus jenem aufgenommen, was mit der Samuël-Geschichte fest zusammenhängt [4], so dass wir über Eli's Jugend und Heldenthum, über das mit ihm zuerst auf friedlichem Wege eingeführte Duumvirat im Hochpriesterthum, welches von da bis in die Zeiten Salomo's gedauert hat [5], nur durch Combination Einiges ermitteln können, um die Lücke in der Geschichte der Richterzeit nicht zu sehr fühlbar zu machen. An die Samuël-Geschichte, mit den eingewobenen Partien über Eli, schliesst sich die Entstehungsgeschichte des Königthums an, d. h. des beharrlichen Verlangens des Volkes nach einem König, nach einer Verhandlung mit Samuël, dem Vermittler der neuen Wendung, die Geschichte der Wahl und Weihe des Saul, unter Vorausschickung einer Nachricht über Abstammung und Jugendzeit des

1. וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם Rt. 1, 1 nach den LXX, um es der letzten Geschichte unseres Richterbuches 19, 1 anzuschliessen. — 2. Schon *Josefos* (Ap. 1, 8), *Melito* von Sardes nach einer pal. Tradition (*Eusebios*, KG. 4, 26), *Origenes* (das. 6, 27), *Hieronymus* u. vor allen die LXX zählen Rut mit dem Richterbuche zusammen. Siehe oben S. 12. — 3. 1 S. K. 1—7. — 4. 1 S. 1, 9. 12—18. 25—28. 2, 11—17. 20. 22—25. 27—36; K. 3; 4, 4. 11—18. — 5. 2 S 8, 17; 20, 25 f.; s. ob. S. 26 f.

ersten Königs, nach dem *festgesetzten Rechte des Königthums* oder nach der in bestimmte Schranken gewiesenen Monarchie [1] und namentlich nach der feierlichen Niederlegung des Richter-Amtes von Seiten Samuël's nach der Bestätigung Saul's in der Königswürde (1075 v. Chr.) [2]. Von der speciellen Geschichte Samuël's ist schon vor dieser Anreihung [3] ein völliger ordentlicher Abschluss da, indem der erste Epitomator das darauf Folgende schon zur Geschichte Saul's gerechnet hat. Indess ist in der erwähnten Anfügung nur Samuël der Mittelpunkt und muss daher mit zu der letzten Urkunde des Richterbuches zu ziehen sein.

Die Urkunde schliesst sich im eigentlichen Sinne und in Bezug auf Stellung und Zeit der fortlaufenden Richtergeschichte unmittelbar nach Simson's Tod (1135 v. Chr.) [4] an, nur dass *vier* Episoden, die oben vorgeführt sind [5], hinter den Helden-Richtern eingeschoben wurden, um sodann die weniger kriegerischen Richter *Eli* und *Samuël* folgen zu lassen. Diese letzten zwei werden in ihrem Leben und Wirken, in gleicher Weise wie die übrigen von Otniël bis auf Simson, als Richter aufgeführt und schliessen ab mit der Formel: „er starb und hat das Richteramt so oder so lange geführt“ [6]. Samuël's Jugendgeschichte wird ebenso wie die Simson's im Gewande der Wunder-Sage erzählt; er hatte wie jener eine geweihete Jugendbestimmung und war ein *Nasir*, nur dass bei jenem die Weihe eine äusserliche, auf die körperliche Kraft sich beziehende

---

1. Dieses Statut hiess מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה 1 S. 10, 25 und wurde als besondere Schrift im Heiligthume zu *Rama* niedergelegt (das.). Was in diesem Statut gestanden, ist nicht angegeben, aber es ist das Dt. 17, 14—20 angeführte *Königsgesetz*, welches auf 1 S. 8, 6. 20; 9, 16; 10, 1. 24 anspielt. Hingegen ist das מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ, das Samuël im Namen Gottes dem Volke verkündete (1 S. 8, 9—18), nur die subjective Ansicht über einen unbeschränkten König, wie er sich einer tyrannischen Gewalt über das Volk in Kriegs- und Friedenszeiten, über Personen und Eigenthum anmaassen könnte, und hängt mit dem Statut nicht zusammen. — 2. 1 S. K. 8—12. — 3. 1 S. 7, 15—17. — 4. Ri. 15, 20. — 5. Oben Nr. 4—7. — 6. Ueber Eli s. 1 S. 4, 18; für Samuël wird zwar das Aufgeben seines Richteramtes (1 S. 7, 15—17), aber nicht das Datum angeführt. *Josefos* (AG. 6, 13, 5) überliefert, dass er 12 Jahre nach Eli's Tod ganz allein, 18 Jahre in Gemeinschaft mit Saul (1093—1075 v. Chr.) das Amt bekleidet habe, nachdem er früher noch mit *Eli* zusammen 10 Jahre Richter gewesen ist (1115—1105 v. Chr.), so dass sein Richteramt, wie das *Eli*'s und das des *Jiftach-Simson* eine Generation ausgefüllt habe. *Eli* st. 1105 v. Chr. und hatte also ebenfalls schon 10 Jahre unter Simson (1135—1145 v. Chr.) sein Richteramt begonnen.

gewesen, während bei diesem die Weihe eine innerliche war und zum Hebel des Prophetenthums geworden ist. Bei jenem war die leibliche, bei diesem die geistige Gewalt ausgeprägt. Für das grosse geschichtliche Buch der Richterzeit ist natürlich diese quellenmässige Urkunde in ihrem ganzen Umfange [1] von dem ersten Samuëlbuche völlig abzulösen und als Schluss dem Richterbuche anzufügen. Das alexandrinische Alterthum und danach die Folgezeit kennen keine Samuël-Bücher, sondern sie zählen diese die Geschichte der Könige Saul und David beschreibenden Werke zu den Königsbüchern [2], wie auch sonst die wesentliche Verschiedenheit der Königsbücher untereinander sich herausstellen mochte. Bei dem Königsbuche, das nach den Handschriften und nach *Origenes* nicht in zwei Bücher zerfällt [3], war es natürlich, dass die ersten 12 Kapitel zum vorangehenden Richterbuche geschlagen werden mussten.

Die Zusammensetzung, der Sammler und die Abfassungszeit der Urkunde. Unter dem Namen „*Geschichte des Propheten Samuël*“ ist das „Heldenbuch Samuël“ in Umlauf gewesen und hat noch dem Chroniker vorgelegen [4], auf welche Geschichte dieser verwiesen hat, um über die frühesten Begebnisse David's [5] Aufklärungen zu geben. Aus der Erwähnung dieses Samuël-Buches bei dem Chroniker erfahren wir, dass darin so Manches von Samuël's Feindschaft gegen Saul und der heimlichen Aufstellung David's zum Gegenkönig und dessen Salbung, sowie Berichte über die Jugendgeschichte desselben gestanden haben, was jetzt in geringen Auszügen in das erste Königsbuch [6] gekommen ist. Die Zusammensetzung der geschichtlichen Urkunden über Samuël, die vorzüglichsten Bestandtheile derselben, lassen sich noch deutlich erkennen. Die ziemlich gut geordnete Geschichte Samuël's im 1. Stücke [7] ist der einfache Auszug eines von einem Prophetenjünger aus treuer schriftlicher Ueberlieferung verfassten Heldenbuches. Es bildet ein geordnetes Ganze, wie die andern Auszüge über die Helden-Richter und hat einen innern Zusammenhang ohne fremdartige Beimischungen [8].

---

1. 1 S. 1—12. — 2. So LXX u. Vulg. — 3. *Eusebios*, KG. 8, 25; vgl. *de Wette*, Einl. §. 110. — 4. 1 Chr. 29, 29. דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל ist dort wie דִּבְרֵי דָוִיד das. zu verstehen, d. h. דְּבָרִים in Bedeutung „Geschichte“ und nicht von Prophetien-Sammlungen, obgleich es dafür auch vorkommt (Am. 1, 1; Jer. 1, 1). — 5. דִּבְרֵי דָוִיד הָרִאשֹׁנִים 1 Chr. 29, 29. — 6. 1 S. K. 13—31. — 7. Das. K. 1—7. — 8. Eine Lücke ist blos zwischen 7, 2 u. 3. Siehe die Commentare.

Der Held des Buches bildet den Mittelpunkt. Dieses Stück hat daher als die eigentliche Geschichte Samuël's den gehörigen Schluss[1]. Das 2. Stück[2] hingegen hat einen unkritischen, compilatorischen Charakter und der Verfasser scheint nur die Absicht gehabt zu haben, alle vorgefundenen, mündlichen oder schriftlichen Nachrichten über Samuël's Thätigkeit bei der Gründung des Königthums zusammenzutragen, ohne zu untersuchen, ob sie denen in dem 1. Stück widersprechen. Denn dergleichen Widersprüche oder Berichte, die sich gegenseitig aufheben, finden sich a) in der verschiedenen Angabe, wie Saul König geworden ist[3], b) in der Angabe der Dauer von Samuël's Richterthum[4], c) in der Veranlassung zur Forderung des Königthums[5] und d) in Samuël's völliger oder zeitweiliger Besiegung der Filistäer[6]. Ueberhaupt arbeitete der Compilator das zweite Stück ganz im Geiste der orientalischen Geschichtsschreibung[7], da ihm dieser Theil in Samuël's Leben nur nebensächlich schien. Weniger das Grundwerk als eine volksthümliche Geschichte Saul's und sonstige mündliche und schriftliche Mittheilungen wurden benutzt. Die fast dramatische Darstellung der Verhandlungen Samuël's mit dem Volke[8], das Anknüpfen an die heiligen Orte (Rama, Mizpa, Gilgal)[9], die Uebertreibung in den Zahlen[10] und die Breite und Ausführlichkeit in der Darstellung weisen darauf hin, dass aus volksthümlichen Traditionen geschöpft wurde. Uebrigens bietet uns dieser wenn auch nur zusammengestoppelte Theil neben werthvollen Notizen über Samuël's staatliche und prophetische Wirksamkeit noch die Kunde von einem bis dahin nicht bekannt gewesenen Institut. Dieses bestand in der Ausbreitung und Neugestaltung der Prophetie oder der begeisterten Aeusserung religiöser Gefühle und Gedanken durch Reden und Hymnen, als einer volksthümlichen Anstalt, so dass sie nicht mehr die Sache Einzelner und Weniger, wie bis dahin der Fall war, sondern ganzer Vereine von Propheten geworden, die man „Prophetenjünger“ nannte[11]. Eine Anzahl Jünger lebten am Orte ihres Gründers und Meisters in *Rama*[12] zusammen, ursprünglich

1. 1 S. 7, 15—17. — 2. 1 S. K. 8—12. — 3. 1 S. 9, 1—15 u. 10, 17—27. — 4. Das. 7, 15—17 u. K. 8; 12, 2 f. — 5. Das. 7, 5 u. 12, 12. — 6. Das. 9, 16; 11, 5 u. 7, 18. — 7. *Movers*, Chronik 95 f. — 8. 1 S. K. 8 u. 12. — 9. 1 S. 8, 4; 10, 17; 12, 14. — 10. 1 S. 11, 8. — 11. Die Prophetenschulen sind mit den pythagoräischen Genossenschaften zu vergleichen (*Tennemann* I. 94 f.). — 12. 1 S. 19, 19—20. Später waren auch dergleichen Schulen zu

wohl als Gottgeweihete (Nasiräer), wie die *Rechabäer*. In solchen Vereinen bildeten sie sich aus in den Kunstfertigkeiten der Propheten, d. h. in der schwungvollen Rede und in der Sprache der Dichtung, und wahrscheinlich auch in vielen anderen Künsten des Lebens. Zur Erweckung der Freudigkeit und Erhebung des Geistes zu religiösem Fluge begleitete diese Jünger stets die Musik bei ihren feierlichen Zügen in Rotten zu den Opferstätten auf den Höhen, dann auch wieder bei den Rückzügen in ihr Propheten-Hospiz [1]. Von den Tonwerken werden bei dieser Gelegenheit die Cither und die Flöte, die Harfe und die Tympane erwähnt, und diese dienten theils um zu schwungvollen Reden und Liedern anzuregen [2], theils die Hymnen zu begleiten. Mächtig war der Eindruck dieser Genossenschaft auf Fremde; durch die Gewalt der Umgebung wurden diese selbst zur Begeisterung hingerissen. Ueber alle Momente dieses neuen von Samuël begründeten Instituts gibt uns dieser Theil die erste Kunde [3]. Mehr darüber gehört in eine *Geschichte der religiösen Entwickelung bei den Althebräern*. Die 3. Wendung in der Geschichte Samuël's behandelt die Zeit von der Niederlegung seines Richteramtes bis zu seinem Tode, worauf wohl der Chroniker bei der Geschichte David's hingewiesen hat, wie bereits erwähnt wurde.

Die Zeit des Epitomators der ersten *zwei* Theile, nach Aufzeichnungen von Zeitgenossen, kann nur die Regierung Saul's gewesen sein, in welcher die socialen, politischen und religiösen Zustände der Richterzeit noch fortwirkten. In der Mannigfaltigkeit und Vielheit der Kultstätten [4] sah der Erzähler keine Versündigung, obgleich nach mosaischer Vorschrift die Einheit des Kultus proklamirt war. Man fand es natürlich, dass in Gilgal, Sichem, Schiloh, Mizpah, Bet-El, Nob, Gibeah und Rama Kultstätten waren. Dann findet sich keine Spur, dass der auswählerische gottesdienstliche Gesichtspunkt etwa vorherrsche, wenn man von dem gewöhnlichen schon oft berührten eigenthümlichen Geschichtspragmatismus absieht. Es findet sich kein Ereigniss, keine sprachliche Form, keine Hinweisung auf die Spaltung des Reiches, was mithin auf eine Zeit weist, die

---

Jericho (2 K. 2, 5), *Bet-El* (2, 3), *Gilgal* (4, 38), ohne dass jedoch alle Propheten in diesen Pflanzschulen ihre Bildung erhalten hätten.

1. S. m. WB. s. v. כִּנּוֹר. — 2. הִתְנַבֵּא, vgl. 1 Chr. 25, 1. 3. — 3. Vgl. *Kahl*, diss. de prophet. schol. (Gött. 1737, 4); *Hering*, Abh. von den Schulen der Propheten (Bremen 1777, 8) u. a. m. — 4. 1 S. 8, 5; 9, 13; 10, 3.

nicht weit ab von den Vorgängen lag[1]. Mit der Zeit der Abfassung ist auch die historische Glaubwürdigkeit gegeben, wenn man die genauen Angaben von Ort und Zeit den Begebenheiten, oder wenn man die geschilderte Zeit den handelnden Personen entsprechen sieht; nur muss man ein Verständniss für die eingestreueten Sagen, für den gebräuchlichen geschichtlichen Pragmatismus mitbringen.

Das sind die *acht* Schriftwerke der Heroenzeit, welche der Ordner der nationalen Geschichte dieser Epoche lose zusammengefasst und aneinander geknüpft hat, ohne sie zu verarbeiten oder in klarer und übersichtlicher Weise zu gestalten. Dass jede dieser Quellenurkunden nach Inhalt und Sprache ihren eigenen Verfasser oder Compilator gehabt, wurde bereits in der speciellen Schilderung gezeigt. Das Werk des Ordners[2], welches übrigens noch lange nachher von Einschiebungen nicht verschont geblieben ist, liefert uns ein trübes Bild der althebräischen Geschichtsschreibung für diese lange Epoche. Die Zerrissenheit der nationalen Wirksamkeit spiegelt sich in der Historik ab, die nur aus Episoden besteht.

2. Die Heldenbücher nach den urkundlichen Quellen.

Zum Verständniss der Geschichte dieser Epoche.

Nach Vorführung sämmtlicher *Urkunden des grossen Richterbuches* in ihrer lockeren Zusammenfügung, und nachdem über die meisten derselben schon das Nöthige gegeben wurde[3], bleibt uns nur noch übrig, von den Heldenbüchern dieser Epoche, die in grösseren oder geringeren Auszügen uns vorliegen und die festen Bestandtheile der Richtergeschichte gebildet haben[4], einige nachträgliche Bemerkungen mitzutheilen. Dieses scheint uns nothwendig, um den schon frühzeitig durch Ausstossung aus der Nationalgeschichte verlorenen Theil jenes eigenthümlichen Schriftthums besser und deutlicher zu erkennen. Die allgemeine Charakteristik dieser Schriftgattung haben wir bereits oben bei der Darstellung der Heldenbücher *Mose* und *Josua* gegeben[5]; wir wollen hier nur bemerken, dass die Bücher der Richter, wenn sie ihre Helden

1. Die späteren erläuternden Zusätze wie in 1 S. 6, 18; 9, 9 u. a. m. sind leicht erkennbar. — 2. Es besteht aus Ri. K. 1—21; Rt. K. 1—4; 1 S. K. 1—12. — 3. Siehe oben Nr. 1. 2. 4—7. — 4. Oben Nr. 3 u. 8. — 5. Oben I. S. 452.

schildern, in der biographischen Darstellung und in der sprachlichen Form, in der Einflechtung von Sagen, von uralten dichterischen Sprüchen, von Dichtungen und poëtischen Wechselgesprächen, von prophetischen Reden und Betrachtungen, sich mehr oder weniger an jene anschliessen. Ausserdem scheint uns zum Verständniss des geschichtlichen Elements in denselben eine chronologische Uebersicht der vorhergehenden Generation als Einleitung nothwendig, da durch diese der Eingang zum grossen Richterbuche besser eröffnet wird. Diese Zeittafel schliesst sich der oben[1] über Mose gegebenen an und ich lasse sie hier unten folgen[2].

1. Aus dem *Heldenbuche Otniël*, dem ersten aus der Richterzeit, hat der Ordner, welcher in den ersten Zeiten des Königthums das Richterbuch zusammengestellt hat, nur die kurze ausgezogene Mittheilung erhalten gefunden, dass er als erster

---

1. Oben I. S. 419.

v. Chr.

2. 1540: Josua in Aegypten geb.
   1535: Kaleb in Aegypten geb.
   1460: Josua hat mit Mose die Führerschaft*).
   c. 1470: Otniël, der 1. Schofeṭ, geb.
   1455: Mose stirbt und Josua hat die alleinige Führerschaft.
   1454: Einbruch Israël's in Kenaan (7. Nisan).
   1450: Unterwerfung Südpalästina's durch Josua und Kaleb.
   — : *Otniël* erobert *Debir* um den Preis von Kaleb's Tochter.
   1448: Ende der Landeseroberung unter Josua.
   1441: Ende der Landesvertheilung unter Josua.
   c. 1445: *Kaleb* stirbt 90 Jahre alt.
   1430: Josua stirbt. Die Geronten führen die Leitung weiter.
   — : Ende von Josua's alleiniger 25jähriger Führerschaft.
   c. 1425: Hochpriester *Elasar* stirbt. *Pinchas* wird Hochpriester.
   1415: Ende des Josuanischen Geronten-Collegiums.
   — : Juda als Vorkämpfer noch im Lager bei Schiloh.
   — : Beginn der Otniël-Generation (1415—1385).
   1407: Otniël's Besiegung des mesopotamischen Königs *Kuschan*.
   — : Unterjochung Nordpalästina's durch Kuschan 8 Jahre lang (1415—1407).
   1406: Jehova wird durch den Hochpriester Pinchas über den vorkämpfenden Stamm Juda befragt**).
   1405: Besiegung des neu erstandenen Kenaanäer-Reiches zu Besek bei Sichem.
   1404: Otniël beginnt vom Norden aus den Süden wiederzuerobern.
   1375: Otniël stirbt.

*) Ob. I. 351. **) *Josefos*, AG. 5, 2, 1.

Helden-Richter (Schofeṭ) den feindlichen mesopotamischen König *Kuschan Rischatajim*, welcher 8 Jahre lang den Norden Palästina's unterjocht hatte, völlig besiegt und als Held die erste Richter-Generation (1415—1375 v. Chr.) repräsentirt hat [1]. Als Vertreter und Held dieser Zeit ist bei ihm übrigens vorauszusetzen, dass er die Führung des Judastammes und der mit demselben verbundenen Stämme Simeon und Binjamin gehabt, das kenaanäische Reich Besek bei Sichem zerstört und den Süden Palästina's wiedererobert haben muss, so dass die Berichte darüber in der ersten einleitenden Urkunde [2] wahrscheinlich daraus geschöpft sind. In den Heldenbüchern pflegten sonst, wie man in den Auszügen aus vielen derselben sieht, geschichtliche oder sagenhafte Erzählungen über die Jugendzeit der Helden zu stehen und es wäre auffallend, wenn über Otniël, den die spätere Sage (in Talmud und Midrasch) verherrlicht hat, keine Bemerkung aus seiner Jugend erhalten sein sollte. Bei genauerem Einblick in die erste Urkunde stellt sich in der That heraus, dass die *Sage* von der Eroberung Debir's durch Otniël, um die Tochter Kaleb's als Preis der Tapferkeit zu erhalten [3], zur frühesten persönlichen Geschichte Otniël's gehörig war und nach Sprache und Redeweise wörtlich aus der besonderen Schrift genommen ist [4]. Die Sage fällt in die letzte Zeit Josua's, als Kaleb noch lebte, Hebron als Familienerbe verlangte und erhalten hatte, und ist daher die sagenhafte Eroberung von Debir durch den noch jungen Otniël aus diesem Buche dort passend eingefügt [5]. Noch unter Josua war der Judastamm in das allgemeine Lager Mittelpalästina's zurückgekehrt, und von da aus hatte später Otniël seine Siege verfolgt.

2. Der grössere Auszug aus dem alten *Heldenbuche Ehud* [6] liefert, noch eher als der aus dem Heldenbuche Otniël, das Mitgetheilte mit der fast unveränderten Sprachfarbe und schildert darin den Helden-Richter Ehud, den Vertreter der zweiten

1. Ri. 3, 7—11. — 2. Das. 1, 1—7. 17—19. Für *Otniël* steht hier allenthalben *Jehuda*, wie auch die Sage angenommen hat (s. Nachlat Schimoni I. 57b). — 3. Ri. 1, 10—15. — 4. Die Geschichte Ehud's und Debora's hat bereits *Ewald* (Gesch. II. 375. Anm.) als unverändert beibehalten aus einer älteren Schrift angesehen. — 5. Jos. 14, 15; 15, 13—19. Daraus ist sie hier bei der Wiedereroberung des Südens wiederholt. — 6. Ri. 3, 12—30. Der Ordner hat zugefügt Vers 12. 15a. 29—30 und am meisten בַּיּוֹם הַהוּא und בָּעֵת הַהִיא.

Richter-Generation (1375—1335 v. Chr.), in so eigenthümlichen, anschaulichen und durchsichtigen, von der Sage verherrlichten Zügen, dass man den alten Verfasser des Heldenbuches nicht verkennen kann. Ohne hier die 18 Jahre lange Zinsbarmachung des Binjamin-Stammes durch den moabäischen König Eglon in Verbindung mit den Ammonäern und Amalekiten (1375—1357 v. Chr.)[1], sowie den Gang der Befreiung durch Ehud, weiter zu berühren, da solches in die Geschichte gehört, wollen wir hier nur die alte Sage über die Person des Helden anführen. Der Binjaminit Ehud erscheint zunächst wie ein römischer *Scaevola*, als ein linksgewöhnter, in Kriegskünsten, namentlich im Schleudern und Bogenschiessen gleich dem *Teukros* der Trojanerzeit geübter Held[2], da es wohl schon damals innerhalb des Stammes eine bestimmte Klasse ausgezeichneter, links werfender Schleuderer gegeben haben mag[3]. Nebenbei galt aber *Ehud* auch als Heiliger, der ein Orakel verkündet[4], einem modernen Marabut in Afrika vergleichbar. Das Vertrauen seiner Stammgenossen beauftragte ihn, den jährlichen Tribut an den moabäischen König zu bringen, und die Achtung bei dem Feinde verschaffte ihm die Gelegenheit, die vorbedachte That auszuführen. Wie das Alterthümliche der ganzen Darstellung, ebenso bezeugt uns auch die Sprache das hohe Alter dieses Bruchstückes des Heldenbuches. Die Sprache ist durchzogen von eigenthümlichen moabäischen Wörtern, die sonst theils gar nicht[5], oder nur selten, oder in anderer Gestaltung und in anderer Bedeutung[6] vorkommen. Dahin gehören auch die seltenen geographischen Namen, die sonst theils gar nicht oder nur selten sich finden, als *Ir ha-Temarim* (Palmenstadt) von einer Festung ganz in der Nähe des zerstörten Jericho[7], der Ort *Pesilim* (Steinbruch) in der Nähe von Gilgal, wo der

1. Die 18 Unterjochungsjahre sind in der Zahl 40 Jahre des Schofeṭ Ehud mitzuzählen, wie bei Otniël die 8 Jahre der Unterjochung. Die 80 Jahre (Ri. 3, 30) fassen die nächste Generation von Schamgar-Jaël mit (s. oben). — 2. Ri. 3, 15 vgl. mit 20, 16; 1 Chr. 12, 2. — 3. Auch die Griechen hatten eine solche Klasse, wie aus den Abbildungen zu ersehen ist, vgl. *Lipsius* in *Poliorcet.* lib. 4, dial. 3. (Opp. III. p. 337). — 4. Ri. 3, 20. — 5. Z. B. גֹּמֶד, מִסְדְּרוֹן, פַּרְשְׁדוֹן, מְקֵרָה. — 6. Z. B. אִטֵּר, פֵּיָה (sonst פִּיָּה), שָׁמֵן in Bdtg. heldenhaft, עֲלִיָּה = חֶדֶר, עַל כִּי = עַל אֲשֶׁר, בַּעֲדוֹ = אַחֲרָיו. — 7. Es steht nur noch 2 Chr. 28, 15 für Jericho, während Dt. 34, 3 u. Ri. 1, 16 andere ganz verschiedene Städte dieses Namens zu verstehen sind. Siehe *Knobel* zu Dt.; m. WB. s. v. עִיר u. תָּמָר.

Grenzposten Moab's stand, der Ort *Seïrah* (Waldung) auf dem Gebirge Efrajim, wohin man von Pesilim aus gelangte [1], welche sämmtlich auf eine sehr frühe Abfassung hinweisen.

3. Nach Ehud's Tode (1335 v. Chr.), oder nach einer dauernden Freiheit von 22 Jahren, traten die 2 Helden-Richter *Schamgar-Jaël* auf, und ihre Geschichte war ebenfalls in einem Heldenbuche beschrieben gewesen, dann aber nicht einmal in spärlichen Sagen erhalten worden. Schamgar-Jaël vertreten die 3. Richter-Generation (1335–1295 v. Chr.). Von *Schamgar* wurde uns die einfache Sage überliefert, dass dieser durch persönlichen Muth und, wie später Simson, durch körperliche Stärke und Gewandtheit ausgezeichnete Held, als die Filistäer in Nordpalästina beutesuchend streiften, die Karawanenstrassen und Handelswege unsicher machten und jegliche Stammesherrschaft lähmten, den Feinden so manche Niederlage beigebracht hatte und hierdurch als Helden-Richter und zeitweiliger Retter angesehen wurde [2]. Von *Jaël* erfahren wir noch weniger [3]. Die physische Stärke Schamgar's schildert die Sage in der Erzählung, dass er einst bei einem abenteuerlichen Unternehmen mit einem Ochsenstecken 600 Filistäer erschlagen habe, wie in der homerischen Sage [4] der Edoner-Fürst *Lykurgos* den *Dionysos* nebst seinem Gefolge mit einem Ochsenstecken in die Flucht geschlagen haben soll. Da die griechische Sage bei dem Berge Karmel in Palästina ihren Schauplatz hat [5], so mögen vielleicht beide Sagen aus *einer* Quelle geflossen sein. Aus dem Debora-Lied sehen wir übrigens, dass *Schamgar* und *Jaël* nur vorübergehend Erleichterung verschafft haben, da sie es nicht verstanden, die Nordstämme zu einigen und für gemeinsamen Kampf zu begeistern, und es ist daher natürlich, dass erst der Ordner den Schamgar in die Reihe der Richter eingeschoben und der folgende Auszug sich unmittelbar an den von Ehud angeschlossen habe [6].

4. Nach Verlauf der 3. Richter-Generation (1295 v. Chr.), die durch Schamgar [7] und Jaël vertreten wurde, folgt die bedeutsame in ihren Folgen ausserordentliche Richter-Generation (1295 —1255 v. Chr.), durch *Debora-Barak* [8] glänzend vertreten und in

1. Ri. 3, 19. 26. — 2. Das. 3, 31; 5, 6—7. — 3. Das. 5, 6. — 4. *Homer*, Il. VI. 105. — 5. *Nonnus*, Dionys. lib. 20. — 6. Ri. 3, 31; 4, 1. Daher גַּם הוּא. — 7. *Josefos* (AG. 5, 4, 3) hat ihm grundlos nur 1 Jahr als Schofeṭ zugeschrieben. — 8. Ueber die Namen דְּבֹרָה, בָּרָק u. לַפִּידוֹת s. m. WB. s. v.

einem besonderen *Heldenbuche* vormals beschrieben, aus welchem vom Verfasser des Auszugs noch ein ziemlich unverändertes grosses Bruchstück erhalten wurde[1]. Es versteht sich von selbst, dass von dem Fragment des Heldenbuches die zur Einreihung in die Richter-Geschichten, zur Begrenzung am Anfang und Ende nöthigen Verse des Auszüglers[2] nicht in Betracht kommen. Als Einleitung und Schluss gehören sie nicht ganz zum Lebensbilde Debora-Barak's, sondern gehen auf eine andere Quelle zurück. Die Einleitung berichtet, wie ein phönikischer Oberkönig, welcher den Titel *Jabin* führte und zu *Chazor*[3] residirte, durch seine zu *Charoschet* im Galiläerland stationirte Armee mit 900 eisernen Kriegswagen sämmtliche Niederungen Nordpalästina's und theilweise auch des Mittellandes beherrschte und 20 Jahre lang die nördlichen Stämme Israël's in drückender Abhängigkeit hielt (1295—1275 v. Chr.). Der Verfasser des Auszugs schickt dieses aus der geschichtlichen Ueberlieferung voraus, bevor er das grosse Bruchstück aus dem Heldenbuche mit geringen Veränderungen einflicht, in welchem nur Debora als Mittelpunkt erscheint[4]. Aus dem Debora-Liede wird ersichtlich, dass das geschichtliche Bruchstück nur lückenhaft und unvollständig erhalten ist. Denn mit *Jabin* hatten sich für den Kampf gegen Israël viele phönikische Kleinkönige verbunden, wie einst zur Zeit Josua's[5], und mit den Hauptstämmen *Sebulun* und *Naftali,* welche 10,000 Streiter zum Kampfe sandten, vereinigten sich noch andere Stämme. Von Efrajim schlossen sich die auf dem Amalek-Gebirge Wohnenden, von Manasse die Häuptlinge der Machir-Familie mit ihren Kriegsschaaren, dann Heerzüge von *Issachar* an, so dass die ganze Streitmacht 40,000 Mann betrug[6]. In der Hauptsache jedoch gibt das Bruchstück uns ein anschauliches scharfgezeichnetes Bild der Heroine Debora. Es zeigt uns, wie dieses hochbegabte und wunderbare Weib, etwa der *Velleda* bei den alten Germanen vergleichbar[7],

1. Ri. K. 4. Dazu gehört auch das geschichtliche Siegeslied K. 5. — 2. Ri. 4, 1—3; 5, 31. — 3. Ueber יָבִין u. חָצוֹר s. m. WB. s. v. Ueber einen früheren König *Jabin* s. Jos. 11, 1 f.; 12, 19. Zu Chazor vgl. *Robinson*, Forsch., u. 1 S. 12, 9; 1 K. 9, 15. — 4. Ri. 4, 4 f. u. K. 5. — 5. Ri. 5, 19, vgl. Jos. 10, 3; 11, 1. — 6. Das. 5, 8. 14—15. Nicht betheiligt haben sich die Stämme Ruben, Gad, Manasse im Ostjordanlande, Dan, Ascher u. die Stämme Juda, Simeon u. Levi (5, 15—17). — 7. Vgl. *Rühs*, Erkl. der 10 ersten Kapitel von Tacitus' Germ S. 257 f.

schon während der 20jährigen Abhängigkeit eine ruhmvolle Prophetin war, auf dem Efrajim-Gebirge zwischen Bet-El und Rama unter einer zu jener Zeit berühmten Debora-Palme Orakel Jehova's verkündigte, die Zukunft voraussagte, nach göttlicher Eingebung dem zu ihr heraufziehenden Volk Recht sprach und auch als Dichterin in begeisterten Gesängen glänzte[1]. Dann sehen wir, wie dieses muthige, für Freiheit begeisterte Weib, etwa einer *Jeanne d'Arc* zu vergleichen, eine Erhebung Israël's vom äussersten Norden bis hinab zu Binjamin veranlasst, das gebeugte und feig gewordene Volk zum Kampfe fortreisst, selbst mitzieht und einen entscheidenden grossen Sieg dem Feldherrn Barak erfechten hilft, welchen Sieg sie in einem malerischen ausgezeichnetem Liede besingt (1274 v. Chr.). Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte des Kampfes und Sieges, wie sie dieses Fragment darbietet, nachzuerzählen oder auf die dem Siege folgenden 19 Jahre der Ruhe (1274—1255 v. Chr.) hinzuweisen, da dieses Sache der politischen Geschichte Israël's ist. Wohl aber bleibt uns hier zu erinnern, dass Sprache und Redefarbe dieses Bruchstückes aus dem Heldenbuche den Stempel der Eigenart und Eigenthümlichkeit an sich trägt[2]. In Bezug auf die Abfassungszeit des Heldenbuches erfahren wir, dass damals die Daniten noch nicht sich neue Wohnsitze im Norden Palästina's aufgesucht hatten[3]; folglich ist die Niederschrift nicht lange nach Debora (st. 1255 v. Chr.) geschehen.

5. In der auszüglichen Richtergeschichte folgt auf den Bericht über Kampf, Sieg und Richteramt der Debora der Auszug aus dem *Heldenbuche Gideon*. Durch Debora-Barak wurde die Macht der phönikischen Ober- und Unterkönige auf dem Boden Israël's vollständig und für immer gebrochen (1274 v. Chr.) und einzelne Stämme konnten nur noch von den benachbarten Völkern bedrückt werden. Nach 19jähriger Ruhe und Sicherheit unter der allgemein gefürchteten Debora (st. 1255 v. Chr.) folgte ein neuer Zeitabschnitt von 40 Jahren

1. Ri. 4, 6. 9. 14. Sie heisst נְבִיאָה wie die *Hulda* (2 K. 22, 14) wegen ihrer prophetischen Gabe, ist aber auch Dichterin und Sängerin, wie *Mirjam* Ex. 15, 20. — 2. Die alterthümliche Redeweise liegt theils in dem Gebrauch seltener Wörter (שְׂמִיכָה) und Wortformen (אַלּוֹן = אֵלוֹן, כאד = נְאוֹד), von Wörtern mit seltenen Bedeutungen (צָנַח, מָשַׁךְ, קַיִן = קְנִי, הֲלֹא = הִנֵּה), theils in Abweichungen in der Betonung und Construction (סוּרָה. עָלָה אֶל־פִּי לַמִּשְׁפָּט u. s. w.). — 3. Ri. 5, 17.

(Generation), welcher durch die glänzende und ruhmreiche Persönlichkeit *Gideon's* vertreten wurde (1255—1215 v. Chr.) und von welchem im Auszuge aus dem Heldenbuche ein grosses Bruchstück unverändert erhalten ist[1]. Der Epitomator leitet das grosse Bruchstück des Heldenbuches mit einem kurzen Berichte ein, wodurch die Verbindung mit den übrigen Abschnitten des Richterbuches hergestellt wird, und zwar in demselben formellen Charakter und derselben Darstellungsweise. Die geschichtliche Einleitung erzählt, dass Israël, in Folge des Abfalles von Jehova, durch Einfälle östlicher Wandervölker 7 Jahre lang unterjocht wurde und als es sich zu Jehova um Hilfe gewandt, ihm ein unbekannter Prophet das Bewusstsein von seiner Sündhaftigkeit erweckt hat[2]. Die Umsetzung in das Geschichtliche ist wie bei der Einleitung zu den übrigen Bruchstücken der Heldenbücher nicht schwer. Die persönliche und öffentliche Geschichte Gideon's, unverändert aus dem Heldenbuche aufgenommen, besteht aus folgenden Theilen: 1. Die Berufung des Helden[3]. *Gideon* wird, der Sage zufolge, durch eine erhaltene Offenbarung in *Ofra* im Manasse-Gebiet zum Werkzeug der Rettung Israël's von Jehova erwählt und gekräftigt, und die Leiden seines Volkes finden in seinem Herzen einen Widerhall. Sich als unbedeutender Mann aus unbedeutendem Stamme fühlend, folgt er dem Rufe Jehova's nur zögernd, da er weder Herrschsucht besitzt, noch seine Kraft überschätzt. Erst nach vielfachen Wunderzeichen, nach deutlichen Offenbarungen, Wechselgesprächen mit der Gottheit, wie sie nur von den Bevorzugtesten Israël's berichtet werden, entschliesst er sich zur Führung des Kampfes gegen die Feinde. Die Schilderung ist im Geiste der Erzvätersagen gegeben, die Berufung von der religiösen Sage verherrlicht. Die ganze Erzählung in ihrer dialogischen Form verkörpert bloss seelische Vorgänge und sagenhafte Ausmalungen tiefer innerer Empfindungen des Helden, der Zweifel und Kämpfe, der Erregungen, die uns als Thatsachen gezeichnet werden. Die Zeichnung ist nach dem Vorbilde im „Buche der Väter“ gemacht[4]. Nur die Errichtung eines Altars zu Ofra mit Namen „Jehova ist Friede“ ist als Denk-

---

1. Das. K. 6—8. — 2. Das. 6, 1—10. — 3. Das. 6, 11—24. — 4. Zum „Engel Gottes“ vgl. Gn. 22, 11; zu 6, 13 vgl. Dt. 31, 17; zur Berufung vgl. Ex. K. 3. 4; zu 6, 22 vgl. Gn. 32, 30; Ex. 21, 19; zu 6, 23 vgl. Gn. 26, 24.

mal und Zeugniss der Versöhnung mit Jehova der thatsächliche Ausdruck der Berufung [1], da der Epitomator denselben noch zu seiner Zeit vorgefunden hat [2]. 2. Gideon's Kampf gegen den Baal- und Astartenkult in Ofra, welcher Kult, unter Schutz und Schirm seines Vaters [3] gestanden hat; die Erklärung seines Namens *Jerubbaal* [4] und die Bewährung des künftigen Helden als Jüngers Jehova's [5]. Die Sage schildert diese Bekämpfung des heidnischen Kults wie eine zweite sichtbare Weihe des Gideon nach der ersten gleichsam unsichtbaren, und auch hier ist der geschichtliche Grundgedanke unschwer herauszufinden. Neben dem Namen *Gideon*, d. h. Krieger [6], welchen dieser muthige Krieger bei Einzelkämpfen gegen die räuberischen Söhne des Ostens bis nach dem Tabor hin geführt hatte [7], wurde er auch passend bei den in den Baalkult versunkenen Landsleuten mit dem Beinamen *Jerubbaal* (bei den Siebzigern *Hierombalos*, d. h. Baal ist Kämpfer) benannt, welchen Beinamen der phönikische Herakles (Archal) führte, der unter diesem Namen von den Palmyrenern als Gottheit verehrt wurde [8]. Der Held von Ofra mag als zweiter Herakles verehrt worden sein. Da dieser grosse Held und Richter in der Ueberlieferung als priesterlicher Jünger Jehova's, als Zerstörer der Baal- und Astarten-Altäre und ihrer Bildsäulen, und als Erbauer von Altären für den Jehovakult lebte, so wurde der Name als *Baal-Bestreiter* umgedeutet und seine theokratische Thätigkeit, die wohl mit der kriegerischen Hand in Hand ging, daran geknüpft. Als *Hierombalos* galt er den Phönikiern für einen Priester Jehova's, welcher, zufolge der phönikischen Sage, *israëlitische Denkwürdigkeiten* geschrieben hat, d. h. Geschichten, welche die Berührungen Israël's mit den Phönikiern und ihre gegenseitigen Kämpfe darstellen und die von der alten phönikischen Nationalgeschichte und ihrem heiligen Schriftthum (Sanchoniathon) als schriftliche Quelle für den die Juden berührenden Theil benutzt wurden [9]. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er die im Buche

1. Vgl. Ex. 37, 15. — 2. Soweit die *erste* Sage. — 3. Siehe oben über diesen Kult. — 4. Nach griechischer Aussprache *Hierombalos*. — 5. Ri. 6, 25—32. — 6. Siehe m. WB. s. v. — 7. Bei welcher Gelegenheit seine Stiefbrüder gefangen und dann ermordet wurden Ri. 8, 18—19. — 8. Vgl. die palm. Denkmäler IV. 5; *Gesenius*, monum. 229; *Movers*, Phön. I. 434; m. WB. s. v. — 9. Vgl. *Eusebios* pr. ev. 1, 9, aufgenommen nach *Porphyrios* aus *Philo v. Byblos*. Diese Denkwürdigkeiten nennt man *ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰαώ*; vgl.

Josua und im ersten Theile des Richterbuches erwähnten Geschichten gesammelt und aufgezeichnet hat.

Nach den erwähnten Berichten über die innere und äussere Berufung Gideon-Hierombal's schildert das 3. Stück seinen Sieg über die Söhne des Ostens mit ihrem Vorstamm Midjan[1]. Aber dieses Stück ist noch mehr als die zwei früheren von Volkssagen durchzogen. Die erste Sage darin ist die vom Vliess. Das feuchte, warme Vliess um die Brust eines Kämpfers soll den Eifer, die Ungeduld, das warme Gefühl für ein Unternehmen versinnbilden, wie das trockene Vliess die Sprödigkeit, das Zaudern und die Zurückhaltung symbolisirt. Gideon bei seinem Eintritte in den Heldenkampf hatte als Feldherr bald das feuchte bald das trockene Vliess nöthig, d. h. er hat Eifer und Kühnheit nöthig, wo seine Umgebung zagte, und Ruhe und Sprödigkeit, wo seine Umgebung eiferte. Die Sage lässt Gideon den Jehova bitten, ihm für das doppelte Vliess gewisse Zeichen zu geben. Auf die Kunde von der Erhebung Israël's unter Gideon überschritten die Feinde bei Skythopolis den Jordan und lagerten in grosser Zahl in der Ebene Jisreël am *Moreh*-Berge, während die von den 4 Stämmen Manasse, Ascher, Sebulun und Naftali entbotenen 32,000 israëlitischen Krieger oberhalb der Quelle *Charod* (En Gálûd) ihr Lager aufschlugen[2]. Gideon scheuete einen offenen Kampf, da er dem Muthe seiner Schaar misstrauete, und als er, der mosaischen Vorschrift zufolge[3], die Zaghaften zur Heimkehr auffordern liess, verminderte sich seine Kriegerzahl auf 10,000. Der Ausruf: „*Wer da fürchtet und bebet* (chared), *kehre und schwenke um vom Gilad-Berge*“ scheint eine uralte Formel aus den Zeiten der Kämpfe auf dem Gilad-Berge gewesen zu sein, wie man aus der eigenthümlichen dichterischen Form vermuthen muss. Der sonst nicht vorkommende Name *Quell Charod* ist wahrscheinlich erst durch diese Formel entstanden. Auch den erst einmal Erprobten trauete er nicht und stellte an der *Charod*-quelle noch eine andere Läuterung an, so dass er nur 300 übrig behielt, mit denen er einen nächtlichen geschickt angelegten Ueberfall wagte. Die Weise der Läuterung beruht ebenfalls auf einer Sage und die Sprache scheint noch einen

---

Bochart, app. III. 773 f.; *Huet*, dem. ev. p. 84; *Michaelis*, suppl. p. 1156, welche mit Recht die Einerleiheit beider behaupten.

1. Ri. 6, 33—7, 23. — 2. Siehe m. WB. s. v. מוֹרֶה u. חֲרוֹד. — 3. Dt. 20, 2—9.

alten Spruch zu bewahren. Auch wird noch vor dem Ueberfalle eine andere Volkssage eingeschoben. Wie die alten homerischen Helden wollte Gideon noch im letzten Augenblick zur Kundschaftung des feindlichen Lagers und der daselbst herrschenden Gesinnung niedersteigen, und er wagte dieses in Begleitung seines Waffenträgers *Pura* in der finstern Nacht. Er hörte, wie ein Midjanäer den Traum erzählt: „ein rundes Gerstenbrod tanzte, wie vom Winde heftig getrieben, im Lager umher, schlug dann an ein grosses Zelt und stürzte dieses um“. Ein anderer gab die Deutung, das sei Gideon's Schwert gegen das Midjan-Lager. Das Gerstenbrot versinnbildet das ackerbauende Israël, das, vom Sturme der Begeisterung getrieben, das Wandervolk in seinen Zelten schlägt. Die Ermuthigung Gideon's ist also in den Rahmen eines Traumes gefasst. Die muthige Schaar der 300 ordnete Gideon nach alter Kriegslist in 3 Haufen. Jeder Einzelne hatte ausser den Waffen ein Lärmhorn, eine brennende Fackel und einen irdenen Krug, um so durch das Getöse der Hörner, der zertrümmerten Krüge und durch das Blenden der Fackeln den Feind glauben zu machen, dass ein riesiges Heer im Anzuge sei. Mit dergleichen Mitteln haben auch andere Völker grosse Siege erfochten [1]. Der Ueberfall gelang, das grosse Heer der Feinde floh nach den Furthen des Jordan. Erst für die Verfolgung benutzte Gideon die Aufgebotenen der 4 Stämme. Ein Theil des feindlichen Heeres floh südlich nach der Jordanniederung, um bei *Bet-Bara* über den Jordan zu entkommen. Gideon, welcher die Midjanäer von der Ebene Jisreël aus die Verfolgung in das ostjordanische Gebiet hinein leitete, forderte nun die Efraimiten auf, den Feinden die Uebergänge im Süden abzusperren und sie zu schlagen. Es gelang den Efraimiten die südlichen Jordanübergänge zu sperren und die fliehenden Midjanäer unter *Sebach* und *Zalmunna* an zwei Schlachtorten, in *Zur-Oreb* (Rabenfels) und *Jekeb-Seeb* (Wolfshöhle), zu schlagen, wobei ihre zwei Fürsten *Oreb* und *Seeb* getödtet und deren Köpfe dem Gideon, welcher die über den Jordan gezogenen Midjanäer im Ostjordangebiete aufsuchte, gebracht wurden [2]. Der mächtige Stamm Efrajim, welcher in der Richterepoche an der Spitze sämmtlicher Nord- und Mittellandstämme stand [3], machte

1. Vgl. Journ. as. 1841 II. p. 516 f.; *Platen*, neapolit. Geschichten, in den ges. Werken S. 376. — 2. Ri. 7, 24—25. — 3. *Bertheau*, zur Gesch. der Isr. S. 294 f.; vgl. Ri. 12, 1—6.

dem Gideon Vorwürfe über das eigenmächtige Handeln ohne Zustimmung des Vorstammes, und nur durch Geringachtung seines Ueberfalles des Lagers und dadurch, dass er den Ruhm den Efraimiten in ihrer Besiegung der flüchtigen Feinde zu *Zur-Oreb* und *Jekeb-Seeb* zuschrieb, vermochte er den eifersüchtigen Stamm zu beruhigen[1].

Nach der Episode der Verhandlung mit dem Efrajimstamme fällt die Fortsetzung des Kampfes gegen die Söhne des Ostens in der Verfolgung derselben in das ostjordanische Gebiet hinein[2]. Gideon ging bei Skythopolis über den Jordan mit seinen 300 Kämpfern, zog in das ostjordanische, Skythopolis gegenüberliegende Sukkot ermüdet und hungerig ein[3], und als die israëlitischen Bewohner daselbst wie die zu Penuël (in der Nähe des Jabbok) die Bitte um Nahrungsmittel mit Hohn abwiesen, da drohete er den Oberherren von Sukkot, sie bei der Rückkehr von der Verfolgung grausam zu vernichten, und den Penuëliten, ihre Burg zu zerstören, was er in der That ausführte. Auf der gewöhnlichen Karawanenstrasse der arabischen Nomadenvölker, über die Hochebenen von Ammon, Moab und Edom, zog Gideon mit seiner Schaar den Flüchtigen nach bis *Karkor*, das eine Tagereise von Petra lag, und fand da die letzten 15,000 Midjanäer in Sorglosigkeit lagern. Unerwartet und plötzlhic wurde das Lager überfallen, die Midjanäer wurden auseinandergesprengt und vernichtet, die fliehenden zwei Häuptlinge *Sebach* und *Zalmunna* eingeholt und als die Mörder seiner Brüder, die sie am Taborgebirge umbrachten, von Gideon getödtet. Bei der Rückkehr auf demselben Wege zerstörte Gideon die Burg Penuël und vernichtete deren Bewohner, ebenso liess er 77 Magnaten von Sukkot, deren Namen ihm ein Knabe verzeichnet hatte, in grausamer Weise zu Tode dreschen[4], weil sie in feiger Weise sich von der gemeinsamen Sache Israël's losgesagt und die Unterstützung gegen den Feind höhnisch verweigert hatten.

Nach dem grossen und wunderbaren Siege Gideon's über die Söhne des Ostens (1248 v. Chr.), die nun für die ganze Richterzeit beseitigt waren, wurden die von Gideon's Einfluss berührten Stämme veranlasst, dem grossen Helden die erbliche Königswürde anzubieten[5]. Aber in Be-

1. Ri. 7, 24—8, 3. — 2. Das. 8, 4—21. — 3. Für רֹדְפִים 8, 4 haben die LXX richtig רְעֵבִים gelesen, was zum folgenden Vers passt. Ueber Sukkot s. *Burckhardt* I. 595. — 4. Für וַיֹּדַע 8, 16 haben schon die LXX וַיָּדָשׁ gelesen. — 5. Ri. 8, 22.

tracht der festgewurzelten Stammverfassung, des noch lebendigen Bewusstseins von der mosaischen Theokratie und der Freiheit jedes Einzelnen, schlug Gideon diesen Antrag aus und zog es vor, als Privatmann und sogar ohne den Titel *Schofet* für die innere Unabhängigkeit der Nordstämme von dem übermüthigen und streitsüchtigen Efrajim zu wirken. Aus der reichen im Kriege mit den Midjanäern gemachten Beute richtete er zu Ofra ein Partikular-Heiligthum ein, welches dem gemeinsamen Heiligthum in Efrajim gegenüberstand[1]. Aber dieses Ofra-Heiligthum mit der bildlichen Jehova-Verehrung, obgleich aus dem freiheitlichen Streben hervorgegangen, den Nordstämmen eine selbständige Stellung zu verschaffen, wurde schon vom Verfasser des Heldenbuches als Widerspruch gegen die mosaische Anordnung, als eine götzendienerische Einrichtung angesehen, und, wie später bei Jarobam[2], die Veranlassung zum Untergange seines Hauses[3]. Ueber die Geschichte Gideon's nach errungener Freiheit (1248—1215 v. Chr.) ist aus dem Heldenbuche nur die Notiz übrig über seine 70 rechtmässigen Söhne, über Abimelech, seinen Sohn von seinem kenaanäischen Kebsweib in Sichem, und über seinen Tod (1215 v. Chr.), damit sich für die folgende Geschichte ein Anknüpfungspunkt finde[4]. Dieser aus 6 Abschnitten bestehende Bericht über Gideon, als fast unverändertes grosses Bruchstück des Heldenbuches Gideon, weist in seiner Darstellungsweise, in Inhalt und Form auf eine frühe Abfassung, welche den beschriebenen Begebnissen auf dem Fusse gefolgt sein muss. Die Zeiten Midjan's und die folgenreichen Siege Gideon's lebten in der Erinnerung des Volkes als wunderbares, grösstes Ereigniss der Richterzeit, und Dichter wie Propheten kommen auf dieses bedeutsame Ereigniss in Israël's Geschichte zurück, um die gewaltige Macht Jehova's für Israël zu erweisen[5]. Schon diese nationale Wichtigkeit lässt voraussetzen, dass die Gideon-Geschichte frühzeitig durch die theokratische Sage verherrlicht und niedergeschrieben wurde. Der Verfasser des Auszuges, welcher Gideon als Mittelpunkt der Richtergeschichten angesehen hat, entlehnte daraus ein so wichtiges Bruchstück für seinen Zweck. Daraus ist erklärlich,

---

1. Das. 8, 23—27a. — 2. 1 Kö. 13, 34. — 3. Ri. 8, 27b. — 4. Ri. 8, 28—32. — 5. Jes. 9, 3; 10, 26; Habak. 3, 7; Ps. 83, 10. 12. Habak. l. c. wird auch auf die Besiegung Kuschan's durch Otniël Bezug genommen.

dass die Darstellungsweise der im Fünfbuche und Josua so ähnlich und vielen Stellen aus jenen Büchern nachgebildet ist, ja selbst Redensarten und Sprachformen denen in jenen Büchern entsprechen[1]. Als alte Schrift, die schon frühzeitig in Mittelpalästina verfasst wurde, hatte es seine eigenen Wörter[2], Wortformen und Constructionen[3], die sonst nicht vorkommen und wahrscheinlich aus dem mittelpalästinischen Volksdialekt stammen, wohin die seltsamen Personen-Namen, wie Gideon, Pura, Oreb, Seeb, Sebach und Zalmunna gehören, welche in der sonst gewöhnlichen Schriftsprache nicht weiter vorkommen. Am meisten weist auf eine frühe Abfassung des Heldenbuches Gideon hin die Anführung von Oertlichkeiten, die theils im ganzen althebräischen Schriftthum nicht wieder erscheinen, theils nur im Fünfbuch und Josua als alte Ortsnamen vorkommen. So z. B. heisst der Ort, wo das israëlitische Heer unter Gideon gelagert, der *Gilad-Berg*[4], der mit der Anhöhe bei der Quelle *Charod*[5] einerlei ist; da nun *En-Charod* mit dem arabischen *En-Ǵalûd*[6] identisch ist, so ist der dabei liegende Gilad-Berg erklärlich, obgleich sonst dafür *Gilboa* vorkommt. In gleicher Weise finden sich *En-Charod,* der Berg *Moreh* als Bezeichnung des dem phönikischen Herakles (Moreh) geweiheten kleinen Hermon[7], *Bet ha-Schiṭṭa,* wohin das geschlagene Heer der Midjanäer zunächst floh, *Zeredah* in gleicher Bedeutung von *Zartan* in der Jordan-Niederung, Sukkot gegenüber, und *Bet-Bara* als die südlichste Stadt dieser Niederung, *Ṭabbat* und *Zur-Oreb* (Rabenfels), *Jekeb-Seeb* (Wolfshöhle) und *Nobach, Karkor, Jogbeha* und *Maaleh ha-Cheres* (Bergsteige nach Cheres) im Ostjordanlande, sonst nicht mehr[8]. Diese speciellen Ortsangaben, die schon beim Ausgang dieser Epoche nicht mehr bekannt waren, weisen auf eine Zeit hin, in welcher diese Namen noch verstanden wurden.

---

1. Die Aufzählung findet man bei *Stähelin*, krit. Untersuchungen S. 107 f.; *Bertheau*, Richter S. 105 f. Freilich sind nicht die dort gezogenen Folgerungen daraus zu ziehen. — 2. So מִנְהָרָה Ri. 6, 2; כְּדֵי אַרְבֶּה 6, 5; חָבַט חִטִּים 6, 11; מָעוֹז 6, 26; גִּזָּה 6, 37; צָפַר 7, 3: חֲמֻשִׁים 7, 11; צְלִיל od. צְלִיל 7, 13; מִסְפָּר in Bdtg. Erzählung 7, 15; שֶׁבֶר *Deutung* 7, 15 u. a. m. S. m. WB. — 3. Siehe z. B. שַׁ relat. 6, 17; כִּי־עַל־כֵּן 6, 22 für עַל־כֵּן כִּי; הַשֵּׁנִי für הַשֵּׁנִי 6, 28; נִזְעַק אַחֲרָיו 6, 34; לָקַק 7, 6; צֵדָה für צֵדַת 7, 8 u. a. m. Siehe m. WB. — 4. Ri. 7, 3. — 5. Das. 7, 1. — 6. עֵין גִּלְעָד, im Mittelalter *Tubania.* — 7. Ri. 7, 1. — 8. Siehe m. WB. s. v.

6. Auf die auszügliche Lebensgeschichte Gideon's, in einem fast unveränderten Bruchstück aus dem Heldenbuche mitgetheilt, folgt eine ausführliche Episode, welche ursprünglich nur ein Anhang des Heldenbuches Gideon war[1]. Diese Episode hat der Ordner des Richterbuches als selbständiges Schriftstück über die auf Gideon folgende Generation behandelt und, wie sonst die Geschichte eines Helden-Richters, mit einer einleitenden und schliessenden theokratischen Betrachtung versehen[2], obgleich die Person, welche den Mittelpunkt dieses Stückes bildet, durchaus die Richterreihe nicht fortsetzt. In diesem Anhang wird nur gesprochen über das grausame Auftreten von Gideon's Bastardsohn Abimelech und über die Ermordung seiner 69 Brüder bis auf den jungen *Jotam,* über das traurige Geschick des Gideon'schen Hauses, über Abimelechs erbliche königliche Macht zu Sichem, die sich aber unter heftigen Zuckungen und Kämpfen nur 3 Jahre halten konnte (1215—1212 v. Chr.), über den Städtebund mit dem Vorort Sichem[3], sowie über den in Folge dessen eingeführten Kult des Bundes-Baal. Nur erst der Ordner hat ihn in die Kette der Richter eingefügt[4]. Als zu dem Heldenbuche Gideon gehörend ist es erklärlich, dass viele alterthümliche topographische Ausdrücke und Ortsnamen[5], eigenthümliche Sprachformen vorkommen[6], dass überhaupt die plastische Darstellungsweise das Gepräge wie die über Gideon trägt. Die geschichtliche Wiedergabe dieser Episode gehört natürlich nicht hierher.

Die eigentliche geschichtliche Fortsetzung in der Reihe der Richter nach dem Tode Gideon's (1215 v. Chr.) hat der Ordner nicht mehr in einer besonderen Schrift vorgefunden. Nur zwei kleine Bemerkungen für die auf Gideon folgende Generation (1215—1175 v. Chr.) hat die Ueberlieferung dem Ordner mitzutheilen gewusst: 1. Ein aus dem Issachar-Stamme sich herleitender Held, welcher zu *Schamir* im nördlichen Theile des zu Issachar gehörenden Efrajim-Gebirges wohnte und den Namen *Tola* führte, fühlte in sich den Beruf, als Richter und Retter für seinen Stamm aufzutreten. Er verwaltete sein Richteramt zu Schamir 23 Jahre, starb daselbst und wurde

1. Ri. K. 9. — 2. Das. 8, 33—35; 9, 55—57. — 3. Siehe ob. S. 19—20. — 4. Ri. 10, 1. — 5. So z. B. בֵּית־מִלּוֹא bei Sichem 9, 6, vgl. *Rob.* III. 319 f.; אֵלוֹן מֻצָּב ib.; בְּאֵר 9, 21; אֵלוֹן מְעוֹנְנִים 9, 37; אֲרוּמָה 9, 41; מִגְדַּל שְׁכֶם 9, 46; תֵּבֵץ 9, 50 u. a. — 6. Z. B. רַבֵּה 9, 29; תָּרְמָה 9, 31; טַבּוּר 9, 37; צְרִיחַ 9, 46 u. a.

am Orte seiner Thätigkeit bestattet (1215—1192 v. Chr.). 2. Ein Mann aus dem ostjordanischen Gilad stammend, hochbewürdet, angesehen und machtvoll, mit Namen *Jaïr*, verwaltete 20 Jahre lang zu *Kamon* im Giladgebiete das Richteramt im Ostjordanlande bis zu seinem Tode in Kamon (1195—1175 v. Chr.)[1]. Die genaue Angabe der sonst nicht vorkommenden Ortsnamen, die Mittheilung über die Jahre der Amtsführung nicht nach runden Zahlen, geben uns Zeugniss über die geschichtliche Glaubwürdigkeit. Die Sage, dass Jaïr 30 Söhne gehabt, soll blos den Ruhm des Helden erhöhen[2], wie bei Homer etwa Priamos der grossen Zahl seiner Söhne sich rühmt. Dass diese Söhne als auf Eselfüllen reitend beschrieben werden, soll, da erst mit David das Kriegsross eingeführt wurde, blos ihre Führerschaft kleiner Haufen bezeichnen. Nur die Angabe, dass sie 30 Ortschaften besessen, welche noch zur Zeit des Ordners „Jaïr-Flecken“ geheissen, ist offenbar wegen des gleichen Namens aus der mosaischen Zeit herübergenommen[3].

7. Das aus dem *Heldenbuche Jiftach* ausgezogene grosse, ziemlich unveränderte Bruchstück über die Person *Jiftach's*, des Vertreters der 7. Generation (1175—1135 v. Chr.)[4], hat der Verfasser der Richtergeschichten aus einer andern überlieferten Quelle gezogen und mit einer Einleitung wie auch mit einem Schlusse versehen[5], um dadurch dem Fragmente einen Zusammenhang mit dem vorigen zu geben. Es genügte dem Pro- und Epilogisten, welcher die Richtergeschichten aufreihete, das Unglück Israël's als Folge des Abfalles, die Rettung durch einen heldenmüthigen Kämpfer als Folge der Busse darzustellen, ohne daran Anstoss zu nehmen, dass das aufgenommene Bruchstück nur vom ostjordanischen Israël und von einem Helden-Richter in Gilad, nur von einem Drucke durch die Ammonäer weiss, und dass er durch Hereinziehung von ganz Israël und der Filistäer nicht die eigentliche Jiftach-Geschichte einleitet. Dazu kommt noch, dass der Prologist offenbar die Simson-Geschichte, welche in dieselbe Generation fällt[6], miteinleitet und dass er sich nicht daran kehrt, wenn überhaupt

1. Ri. 10, 1—5. — 2. Vgl. Ri. 8, 30; 10, 4; 12, 14. — 3. Nu. 32, 41; Dt. 3, 14; Jos. 13, 30. — 4. Ri. 11, 1—12, 7. — 5. Das. 10, 6—18 u. 11, 7. — 6. Die 40 Jahre der Beunruhigung Israël's durch die Filistäer und der Kämpfe mit denselben (Ri. 13, 1; 14, 4. 11. 20; 16, 31) fallen mit den 18 Jahren der ammonäischen Herrschaft im Ostjordanlande zusammen, wie wir weiterhin sehen werden.

seine theokratisch gefärbten Einleitungen mit den Bruchstücken aus den Heldenbüchern in Tendenz und Sprache nicht übereinstimmen. Ohne geschichtlichen Werth ist die Aufzählung von den 7 Götterkulten, denen die Israëliten, der Einleitung zufolge, sich hingegeben haben, von den 7 Völkern, welche Israël unterdrückt haben sollten[1], sowie die Mittheilung, dass auch Juda, Efrajim und Binjamin von den Ammonäern zu leiden hatten[2], da das Jiftach-Buch nichts davon weiss und die Siebenzahl eine runde ist. Erst am Schlusse der Einleitung tritt eine Verbindung mit der Jiftach-Geschichte ein[3], welche der Prologist aus dem Jiftach-Buche entlehnt hat.

Die Geschichte des Helden Jiftach, seine Herkunft und Verstossung, seine Auswanderung nach Tubion in Syrien und seine Kriegs- und Raubzüge, wodurch er sich zum Freibeuter und Helden heranbildete, seine Zurückrufung, um als Anführer gegen die Ammonäer aufzutreten und die kriegerische Würde eines *Kazin* zu bekleiden, seine Bedingung und das feierliche verpflichtende Uebereinkommen, seine Botschaft an den Ammonäerkönig mit Bezug auf die mosaische Geschichte[4], wie die römischen Feldherren ihre *Legati feciales* in das Feindeslager zu senden pflegten, sein Kampf und Sieg, endlich sein blutiger Krieg mit den Efraimiten, alle diese Specialitäten, welche den 7. Zeitabschnitt der Richtergeschichte illustriren helfen, gehören in die historische Darstellung dieser Epoche. Die Erzählung von dem Gelübde Jiftach's, von der Opferung seiner einzigen heroischen Tochter, von der alljährlichen viertägigen Feier zu Ehren dieser Tochter, ist bereits oben bei der Schilderung von der verwilderten Zeit erwähnt worden[5], und es bleibt uns nur übrig, hier das Chronologische dieser Generation zu berühren. Die Ammonäer haben 18 Jahre lang das ostjordanische Israël unterdrückt (1175—1157 v. Chr.). Als es endlich 1156 v. Chr. zum Kampfe mit den Ammonäern kam, waren es gerade 300 Jahre (1456—1156 v.

1. Ri. 10, 6. 11. 12. Die 7 Völker sind die Aegypter, Emoräer (Nu. 21), Ammonäer (Ri. 3), Filistäer (3, 31), Sidonier d. h. die nördl. Phönikier (K. 4 u. 5; vgl. 1 Kö. 11, 1), Amalekäer (Ri. 6, 3) und מָעוֹן, wofür מִדְיָן zu lesen ist. — 2. Ri. 10, 9. — 3. Das. 10, 17—18; vgl. 11, 4—5. — 4. Vgl. Nu. K. 21 u. Dt. K. 2 u. 3 mit Ri. 11, 12—27. In der Mittheilung der Botschaft haben sich einige, wenn auch unerhebliche Ungenauigkeiten eingeschlichen, ohne die Herleitung aufzuheben. So הָאֱמֹרִי für כְּנַעַן, כְּמוֹשׁ für מִלְכֹּם. — 5. Oben S. 24—25.

Chr.), wie wir aus der Botschaft Jiftach's erfahren, seitdem Israël im Ostjordanlande seinen Besitz durch Mose erhalten hatte, was vollkommen stimmt. Nach dem Siege über Ammon und nach dem Kampfe mit den Efraimiten blieb Jiftach noch sechs Jahre, d. h. bis zu seinem Tode, Richter des ostjordanischen Israël (1156—1150 v. Chr.). Aber in derselben Zeit, in welcher das ostjordanische Israël von den Ammonäern zu leiden hatte, machten die Filistäer von Westen aus freibeuterische Streifzüge in die Gebiete Juda, Binjamin und Dan. Diese lästigen und drückenden Eingriffe in die Selbständigkeit vieler Stämme im südlichen und mittleren Palästina dauerten 20 Jahre (1175—1155 v. Chr.), bevor der Held Simson gegen diese Feinde aufgetreten ist. Mit dem Jahre 1155 v. Chr. trat Simson als persönlicher Kämpfer gegen die Filistäer auf, führte diesen Kampf 20 Jahre lang, d. h. bis zu seinem Tode fort (1155—1135 v. Chr.), für welche Zeit er als Helden-Richter der von den Filistäern bedrückten Stämme angesehen wurde [1]. Diese Gleichzeitigkeit war auch Veranlassung, dass die Einleitung zu der Jiftach-Geschichte die Filistäer als Feinde mit hineinzog [2]. Neben den zwei Richtern Jiftach und Simson, welche 5 Jahre zu gleicher Zeit (1155—1150 v. Chr.) als Richter galten, jener zu *Mizpah* in Gilad, dieser in *Zorah* im Judagebiet wohnend, lebten noch 3 andere Richter, welche neben *Simson* an verschiedenen Orten innerhalb dieser Generation ihr Amt bekleideten. Wir haben bereits oben erwähnt, dass manchmal gleichzeitig, in verschiedenen Stämmen und in verschiedenen Ortschaften, Richter an der Spitze gestanden haben. Die hier gleichzeitigen Richter waren: 1. *Ibzan* aus *Betlehem* im Sebulun-Gebiete, welcher 7 Jahre Richter war und in jenem Betlehem wohnte [3]. 2. Ihm folgte *Elon* aus demselben Stamme, welcher 10 Jahre zu Ajalon als Richter lebte [4]. 3. *Abdon* aus *Piraton* in dem Efrajim-Stamme, welcher in Piraton auf dem Efrajim-Gebirge 8 Jahre als Richter waltete [5]. In Bezug auf die Sprachfarbe erkennen wir, dass dieses grosse Bruchstück die Spuren hoher Alterthümlichkeit an sich trägt. Das Hel-

1. Das sind die 40 Jahre der filistäischen Obmacht und Kämpfe, von denen der Epitomator spricht Ri. 13, 1; 14, 4; 15, 11. 20; 16, 31. — 2. Ri. 10, 6—7. — 3. Ri. 12, 8—10. Das judäische *Betlehem* hatte gew. den Beisatz יְהוּדָה Ri. 17, 7. 9; Rut 1, 2. — 4. Ri. 12, 11—12. Ajalon ist nur Nebenform v. Allon od. Elon (Jos. 19, 33); s. m. WB. s. v. — 5. Ri. 12, 13—15. Ueber Piraton vgl. m. WB. s. v.

denbuch, insoweit es aus dem Fragment zu erkennen ist, zeichnet sich durch seine sonst selten vorkommenden Orts- und Gebietsnamen [1], durch irrthümliche Schreibungen bekannter Ortsnamen [2], durch seltene Sprachformen und Wörter [3] aus.

8. Das nun folgende *Heldenbuch Simson*, welches uns, mit Ausnahme einiger noch erkennbaren Lücken [4], fast vollständig und unverändert in 4 Kapiteln das Leben und die Kraftstücke des riesigen Heros erzählt [5], weicht vielfach von den andern Heldenbüchern jener Zeiten ab. Hier tritt uns vor allem der reichste Schmuck der Sage entgegen, welcher das ganze Leben des Helden umstrahlt und den geschichtlichen Hintergrund verdunkelt. Hier tritt auch zum ersten Male der Held als Nasiräer in allen äusseren und geistigen Formen auf [6], d. h. als ein von Geburt Gottgeweiheter, von gewöhnlichen Weltmenschen Verschiedener und daher mit göttlicher Kraft Ausgerüsteter. Simson's Lebensziel erscheint hier als unermüdlicher wie fast ererbter Kampf gegen die Filistäer, wie der Kampf Hannibal's gegen Rom, und sein Heldenthum ist so ganz persönlicher Natur, dass wir daraus kaum sein angebliches Richteramt, noch weniger seine kriegerische oder bürgerliche Führerschaft erkennen. Die hier geschilderten Thaten Simson's, die ursprünglich 12 waren und von denen jetzt nur über 9 berichtet wird, bestehen nicht, wie bei den sonstigen Helden-Richtern, in kriegerischer Führung eines grossen oder kleinen Heeres zu Kampf und Sieg, nicht in einer religiösen und bürgerlichen Vertretung einzelner Stämme, sondern in persönlichen, kecken und muthwilligen Kraftstücken, die mehr als zufällig, von Laune, überschwellendem Muth, männlicher Herzhaftigkeit improvisirt scheinen und nur mittelbar und zeitweilig den bedrückten Stämmen zu gute kamen. Da die Volkssage den volksthümlichen gefeierten Helden noch durch echthebräische Nationalsagen verherrlicht hat, wie durch die Sage von seiner wunderbaren Geburt von einer lange unfruchtbar gewesenen Mutter, von

---

1. Z. B. טוֹב, מְנִית, צָפוֹן u. a. — 2. Z. B. עַרְעוֹר für עֲרוֹעֵר, מִצְפָּה für מִצְפֵּה, מִצְפֵּה גִלְעָד u. a. — 3. Z. B. הֶחְלֵקֶט, מִיָּמִים, קָצִין für שֹׁפֵט, תַּנּוֹת, בְּעָרֵי für בְּעִירוֹ u. a. — 4. Nach Ri. 13, 25 ist die 1. That des Riesen-Jünglings im Elternhause weggelassen; diese That gehört aber zu dem 1. Abschnitt (Ri. K. 14), da jeder von 3 Thaten ursprünglich erzählt. Im 3. Abschnitt (16, 1—3) sind offenbar noch 2 Thaten ausgelassen. *Ewald*, Gesch. II. S. 413. — 5. Ri. K. 13—16. — 6. Das. 13, 5. 7; vgl. Nu. 6, 1—21.

seinem Nasirthum[1], ferner durch die Sage, dass er einst nach einer gewaltigen Arbeit zu *Lechi* vor Durst fast umkam und auf seine Anrufung Gottes ein lebendiger Quell aus einer Höhlung (Machtesch) sprudelte[2], so hat der Ordner ihn schon als Richter vorgeführt und in diesem Sinne noch mancherlei Zusätze beigefügt[3]. Von der allgemeinen Betrachtung des ursprünglichen Wesens dieses Heldenbuches und wie der Ordner in seinem Streben, Simson in die Reihe der Richter zu stellen, gewisse Auslassungen und Einschiebungen sich erlaubt haben mag, kommen wir zur näheren Besprechung.

Als erstes israëlitisches Musterbild eines Einzelkämpfers gegen die filistäischen Krieger, als ein mit übermenschlicher Kraft ausgerüsteter und Staunen erregender Held, eröffnet *Simson* die Gallerie der Heroen in der hundertjährigen Kampfeszeit Israël's und wird im Andenken des Volkes gepriesen. An die Spitze der filistäischen Bedrückungs- und Unterjochungszeiten, welche unter *Jiftach* begonnen haben und erst mit *David* abgeschlossen wurden[4], an die Eingangspforte der Kämpfe mit den in jenen Zeiten mächtigen Filistäern[5], welche unter *Eli, Samuël, Saul* und *David* fortgedauert haben, stellt Geschichte und Sage, wenn auch übertreibend, den Simson als *„Verwüster Filistäa's, Besieger ihrer besten Krieger, als Zerstörer des Dagontempels"* hin, und Leben und Thaten dieses Helden beschreibt ein Heldenbuch, das uns noch mit Ausnahme weniger Lücken erhalten ist. Indem hier *nur* der Held und *nicht* der Richter des Volkes[6], *nur* der von Gott erwählte Bekämpfer der Filistäer und *nicht* der sittlich-fromme Gottesheld, dessen Leben und Thun von göttlichem Geiste durchdrungen wäre, überhaupt *nur* der *Nasir* in der weltlichen Bedeutung gefeiert wird, so kann es uns nicht wundern, wenn *Josefos* schon den Namen als *„Verwüster"* gedeutet[7], *Synkellos* in ihm den hel-

1. Ri. K. 13, wozu Gn. 18, 10 f.; 1 S. 1, 2 f.; Luk. 1, 7 f. zu vergleichen. — 2. Eine durch Felszacken sich charakterisirende Gegend und Ortschaft auf dem Judagebirge nannte die Sage den riesigen Eselskinnbacken (לְחִי הַחֲמוֹר) wegen der Aehnlichkeit; die Höhle daselbst, aus welcher die Quelle sprudelt, nannte man die Vertiefung (worin die Zähne sitzen) oder מַכְתֵּשׁ, beides mit der Sage von Simson's That verbunden. Siehe m. WB. s. v. — 3. Ri. 14, 4; 15, 20; 16, 31. — 4. *Ben-Sira* 47, 7 f. — 5. *Bertheau*, z. Gesch. 186—200. — 6. Auch über die andern Helden nach Simson, von welchen 2 S. K. 21 u. 23 kurze, verstümmelte Auszüge gibt, haben offenbar ausführliche Heldenbücher existirt. — 7. *Josefos* AG. 5, 8, 4 durch *ὁ ἰσχυρός*, als wäre שִׁמְּשׁוֹן aus שְׁמְשְׁמוֹן v. V. שַׁם entstanden (s. m. WB.).

lenischen Herakles gesehen[1] und man bis in die neueste Zeit hinein, bei Betrachtung der 12 Thaten Simson's, Aehnlichkeit mit dem Sagenkreise des griechischen Herakles gefunden hat. Den Mittelpunkt der Simson-Geschichte bilden die Sagengruppen von den Thaten des danitischen Volkshelden, in trefflicher schöner Gliederung, in angemessenen Verhältnissen vorgeführt. Man kann ganz genau vier gleichmässig fortschreitende Abschnitte erkennen, die fast wie ein viergliederiges Epos oder Drama den überlieferten Sagenstoff durchdringen und planmässig und kunstvoll abwickeln. Durch einen tragischen Schluss wird die Lösung und durch eine eigenthümliche Einleitung der Grundgedanke dargestellt. Nach der künstlichen und abgerundeten Anlage sollte jeder der vier Abschnitte *drei* Kraftthaten Simson's beschreiben, die durch die viermalige verhängnissvolle Liebe zu filistäischen Frauen veranlasst sind, so dass die Thaten nur durch diese Leidenschaft entsprungen scheinen, bis der Held endlich dadurch untergeht.

Die Ordnung der Abschnitte ist folgende: 1. Simson liess für sich seine Eltern um ein filistäisches Weib zu Timnata werben. Bei einer Reise zur Braut kam ihm ein junger Löwe brüllend entgegen. Simson, vom Geiste Gottes gekräftigt, zerriss mit blosser Hand den Löwen, „wie man ein Böckchen zerreisst"[2]. Diese *erste* That hat ihre Parallele in dem Kampfe des Herakles mit dem nemeïschen Löwen[3]. Bei der Reise zur Hochzeit nach Timnata, in Begleitung seiner Eltern, fand er bei einer absichtlichen Abbiegung vom Wege das Löwengerippe, in dessen Bauchhöhle ein Bienenschwarm und Honig war[4]. Er nahm einige Honigwaben, ass selbst und vertheilte davon, und nahm daraus Veranlassung, bei seinem Hochzeitsgelage den filistäischen Jünglingen ein Räthsel aufzugeben um den Preis von 30 Linnenhüllen und 30 Anzügen. Als die Jünglinge nur durch List die Lösung gefunden, da wurde er zornig, erschlug 30 Filistäer aus Askalon in eigenthümlicher Weise, um den Preis von 30 Anzügen zu bezahlen. Das war die *zweite* That[5]. Aber eine *dritte* That, wahrscheinlich die er noch als Riesenjüngling ausgeführt[6], ist hier weggelassen. 2. Der

1. *Synk.* chronogr. I. p. 309. — 2. Ri. 14, 1—7. Dieselbe Kraftthat findet man bei David (1 S. 17, 34 f.) u. Benaja (2 S. 23, 20). — 3. *Diodor* 4, 11; *Apollodor* 2, 5, 1. — 4. Vgl. *Herodot* 5, 14 vom Bienenschwarm im Haupt des *Onesilos*. — 5. Ri. 14, 8—19. — 6. Sie mag hinter 13, 25 gestanden haben.

zweite Abschnitt, wieder mit Frauenliebe eingeleitet [1], erzählt folgende Thaten: Er fängt 300 Schakale ein, band je zwei an den Schwänzen zusammen, befestigte an den Schwänzen Fackeln und zündete dieselben an, damit die Schakale sodann die Saatfelder und Oelpflanzungen der Filistäer zerstören sollten. Von einer derartigen That weiss *Ovid* [2] als alter Sitte bei den römischen Cerealien zu erzählen, sowie die Fabeln des *Aesop* und des *Babrios* von solchem Brand der Getreidefelder wissen. Einen schwachen Vergleich bildet das Einfangen des Hirsches der Diana und des kretensischen Stieres durch Herakles [3]. Aus Rache, dass die Filistäer sein Weib verbrannt, bringt er ganz allein ihnen eine Niederlage bei, indem er sie in heftiger und grausamer Weise schlug [4]. Aehnlich ist Herakles' Besiegung des Königs der Minyer Erginos und seines Heeres durch eigene Kraft [5]. Nach dem grossen Siege ging er nach Juda, wo er in einer Felsenkluft des Juda-Gebirges bei der Stadt Eṭam [6] sich niederliess. Die Judäer wurden von den Filistäern gedrängt, den Helden gefesselt auszuliefern. Er liess sich willig von den Judäern mit zwei neuen Stricken binden und in das Lager der Filistäer ausliefern. Kaum aber war er im filistäischen Lager angelangt, da zerriss er die Bande und erschlug mit dem aufgefundenen Kinnbacken eines Esels tausend Feinde [7] und stimmte einen sinnigen Triumphgesang über seine That an. Von dem nachher weggeworfenen Kinnbacken hat der Ort den Namen *Ramat-Lechi* (Kinnbacken-Wurf) erhalten [8]. 3. Der dritte Abschnitt beginnt wieder mit sinnlicher Liebe zu einer filistäischen Buhlerin in Gaza. Bei einem Besuche daselbst wollten die Filistäer ihn nächsten Morgen früh gefangen nehmen, nachdem sie das Stadtthor fest verschlossen hatten; allein er bricht schon zu Mitternacht auf, nimmt zum Hohne das ganze Thor mit allem Zubehör auf seine Schultern und trägt es bis auf die Höhe vor Hebron mit sich, wo er es aufstellte [9]. Verglichen

1. Ri. K. 15. — 2. *Ovid*, fast. 4, 681. — 3. *Diodor* 4, 13; *Apollodor* 2, 4, 9. — 4. Diese grausame Weise wird durch das Sprichwort „in Schenkel sammt Hüfte schlagen" (Ri. 15, 8) ausgedrückt, vgl. *Hamasa* ed. *Freytag* S. 250. — 5. *Apollodor* 2, 4, 11; *Herodot* 2, 45. — 6. Unweit Betlehem, s. *Robinson* II. 167. 390. — 7. Derartige Heldenthaten kommen bei den Hebräern damals auch sonst vor Ri. 3, 31; 2 S. 23, 8. 9. 18, wenn auch gerade nicht mit demselben Instrumente. — 8. Der Name der Oertlichkeit wurde eigentlich auf die Simsonsage zurückgeführt und in grotesker Auffassung (vgl. Gn. 31, 45—54) erzählt. — 9. Ri. 16, 1—3.

hat man damit das Forttragen des kretensischen Stieres in dem herakleïschen Sagenkreis[1]. Der ganzen Anlage zufolge fehlen hier aber noch *zwei* Kraftthaten, da aus inneren und äusseren Gründen hier eine Lücke zu bemerken ist[2]. 4. Der vierte Abschnitt, ebenfalls durch eine Liebesgeschichte mit der schönen verrätherischen *Delila* (im Schorek-Thale zwischen Askalon und Gaza) eingeleitet, erzählt uns von Simson's letzten Kraftthaten, durch welche er das von Delila und den filistäischen Fürsten bereitete Listgewebe zerriss[3]. Delila sollte ihm für 1100 Sekel das Geheimniss seiner übermenschlichen Kraft ablocken, allein er täuschte sie mit ihrer Verlockung *drei* Mal. Zuerst behauptete er, dass 7 frische Seile, mit denen er gebunden, den Zauber seiner Stärke verscheuchen würden, und als diese Angabe sich nicht bewährte, meinte er, dass 7 noch ungebrauchte Seile es bewirken könnten. Nach der zweiten Täuschung gab er an, dass die Verflechtung seiner 7 Haarflechten mit einem andern Gewebe ihn fesseln könnte. Er bewährte aber alle drei Male seine riesige Kraft, und aus diesen drei letzten Kraftthaten schimmert schon der Grundgedanke durch, dass in seinem Haare die Kraft wohne, wie im griechischen Mythos das Schicksal des megarischen Königs *Nisos* an die Erhaltung seines Haares geknüpft war[4].

Die Sagen von den 12 Kraftthaten Simson's, welche den Mittelpunkt in der Geschichte Simson's bilden, haben in der Bearbeitung des Heldenbuches nicht nur einige Lücken, da drei Kraftthaten ausgefallen sind, sondern haben auch eine Durchdringung von dem theokratischen Gedanken erfahren, verbunden mit der künstlichen Anordnung, wunderbaren Aneinanderreihung der losen Gruppen zu einem einzigen schönen Gemälde. Dieser Grundstock des Buches wird eingeleitet durch die Sage über seine Geburt[5], und die Wundersage über seinen tragischen Tod bildet den Epilog[6]; bei beiden, die ursprünglich wohl nur den Charakter allgemeiner Sagen hatten, liefert wiederum der Mythos von Herakles eine Parallele. Die Sage von dem Wunder seiner Geburt bildete auch, wenn schon in verschiedener Weise, das Alterthum bei Herakles[7], und die Sage vom Untergange Simson's durch Delila hat ihre Parallele in der Sage von der Entmannung des Herakles durch

1. *Diodor* 4, 13. — 2. *Ewald*, Gesch. II. 414. — 3. Ri. 16, 4—14. — 4. *Apollodor* 3, 15, 8; *Hygin*. fab. 198. — 5. Ri. K. 13. — 6. Das. 16, 15—31. — 7. *Bauer*, hebr. Mythologie II. 86 f.



Omphale [1]. Das Heldenbuch gestaltete freilich die Geburts- und Todessage, und die Beweggründe der Krafthaten nach jüdischer Anschauung, so dass der hebräische Held sich wesentlich von dem hellenischen Herakles oder den Heroen anderer Völker unterscheidet. Allein auch aus dieser theokratisch gefärbten Anschauung blicken noch die Vorstellungen der alten Völker hindurch. Simson ist schon im Mutterleibe *Nasir* [2], d. h. ein Gottgeweiheter, auf dessen Haupte als Zeichen der Weihe das unberührte Haupthaar sein muss [3], womit die Pflicht der Enthaltsamkeit, die Vermeidung alles Unreinen und der Todtenberührung, namentlich ein Leben im Geiste Jehova's verbunden war [4]. Aber von allen diesen Weihen hat Simson nur das lange ungeschorne Haupthaar, und in diesem rein äusserlichen Weihezeichen sieht das Heldenbuch das Geheimniss der physischen Kraft, was aber keine specifisch hebräische Anschauung ist, wenngleich jener Verfasser es urgirt. Das Haupthaar einer Gottheit zu Ehren wachsen zu lassen, oder dann der Gottheit als Weihgeschenk darzubringen, war Sitte bei Aegyptern [5], Syrern [6], Griechen [7], Arabern [8], Indiern [9] und Römern [10], und ebenso war es alter Glaube, dass starker Haarwuchs Zeichen eines kräftigen Körpers sei, und das Abschneiden desselben Schwäche und Verderben herbeiführe [11]. Auch die eingeschobene groteske Sage von der Entstehung des Ortes *Lechi* aus dem Eselskinnbacken und von der Entstehung eines sprudelnden Quells aus der Zahnhöhle desselben [12] hat seine Parallele in der Quelle Aganippe, die aus dem Hufschlag des Pegasos entstand.

Die Darstellung des überlieferten Sagenstoffes über diesen riesigen Helden, des durch und durch von blühenden Sagen durchzogenen Lebensbildes Simson's, hat, wie keine andere der Heldenbücher, eine eigenthümliche Farbe und trägt noch unverkennbar die Spuren einer Aufzeichnung nach dem Volksmunde an sich, ohne dass man eine frühere Schrift anzunehmen hat. Die eingeflochtenen kurzen Verse weisen theils auf

---

1. *Diodor* 4, 81; *Apollodor* 2, 6, 3. — 2. Daher auch die Mutter in ihrer Nahrung die Enthaltsamkeit des Nasirthums zu beobachten hatte. — 3. Vgl. Nu. 6, 7; Jer. 7, 21. — 4. Nu. 6, 1—21; vgl. 1 S. 1, 11. — 5. *Diodor* 1, 18. 83. — 6. *Lukianos*, dea syr. c. 60. — 7. *Plutarch*, Thes. c. 5; vgl. *Wachsmuth*, hell. Alterthümer II. 558. — 8. *Koran* 2, 192; *Hamasa* p. 2 f. — 9. *Arrian*, rerum Indic. c. 7. — 10. *Sueton*, vit. Ner. c. 12. — 11. *Plutarch*, Thes. c. 5; *Ovid*, met. 8, 81. 84 f. — 12. Ri. 15, 17—19.

grössere Dichtungen hin, welche in der Sage sich fortpflanzten und zum Schmuck der Erzählung ausgezogen wurden, theils wurden sie vom Schreiber dem Helden in den Mund gelegt, wie z. B. das Räthsel, die Lösung, der Zuruf an die listigen Löser u. s. w., um ihn auch als Mann von sprühendem Witz und heiterer dichterischer Laune darzustellen. Die Sprache ist daher lebendig, oft dichterisch, belebt und von einschmeichelnder Wirkung. Wir sehen aus der Sprachfarbe, aus den alterthümlichen Wörtern und Wortgefügen, dass der Sagenkreis dieses frühzeitig beliebten Volkshelden sich schon gleich nach seiner Zeit schriftlich festgesetzt und eine gewisse Ausprägung erhalten hat, und erst der spätere Ordner der Richtergeschichten hat die kleinen Zusätze und Einschaltungen gemacht, um ihn würdig zum Eintreten in die Richterreihen zu machen. Daher die Erscheinung, dass die in dieser Schrift geschilderten Heldenthaten nicht wie bei sonstigen Richtern in einer kriegerischen Führung eines Heeres zu Kampf und Sieg, nicht in religiöser oder bürgerlicher Vertretung einzelner Stämme bestehen, sondern in persönlichen, ungewöhnlichen und muthwilligen Machtäusserungen, welche von männlicher Herzhaftigkeit und Geistesbeweglichkeit improvisirt erscheinen, ohne einen Gedanken an das Wohl des Volkes. Simson ist nur der Held und nicht der Richter des Volkes, nur der kecke Bekämpfer der Filistäer und nicht der sittlich-erhabene Gottesheld, dessen Leben von dem Gottesgeiste durchdrungen wäre; er ist nur ein Nasir den äussern Formen nach, ohne innere Heiligung und Weihe. Das Heldenbuch von Simson gehört in diejenige Reihe der Heldenbücher, welche den gewöhnlichen historischen theokratisch gefärbten Pragmatismus nicht kennen und zusammen mit andern Heldenbüchern, die offenbar vorhanden waren[1], in einer *Geschichte der filistäischen Zeiten* vereinigt gewesen sein mögen.

Wenn aber auch die Sagen das ganze Leben Simson's durchdrungen haben, so wäre es dennoch unkritisch, das Geschichtliche in demselben läugnen zu wollen. Das Geschichtliche im Leben Simson's ist sein Nasirthum, wodurch er sich als unverletzlich und mit riesiger Körperkraft ausgerüstet weiss. Er kämpft innerhalb seines Stammes durch den persönlichen

1. Vgl. über solche Helden 2 S. K. 21 u. 23, wo offenbar die kurzen Mittheilungen den Charakter von Auszügen haben.

Streit mit den Filistäern, ohne nachhaltige Folgen, ohne die überströmende Kraftfülle in Weise der Richter gegen Israël's Feinde zu verwenden, ohne ein Angriffsheer um sich zu sammeln. Ueberdies erscheinen seine kräftigen Schläge nur wie ein Spiel, wie absichtslos und zufällig, ohne Ernst und sittliche Würde; sein Nasirthum hinderte ihn nicht, in die sinnlichste Frauenliebe abzuschweifen, in das Laster der Buhlerei zu versinken und dadurch sein eigenes trauriges Ende herbeizuführen. Das Nasirthum scheint mit ihm begonnen zu haben, da ausser ihm erst die ihm folgenden Richter (*Eli* und *Samuël*)[1] als Nasiräer erscheinen, aber das Nasirthum tritt erst in rein äusserlicher Form auf, während das spätere, schon bei *Amos*[2], dem Prophetenthum gleichgestellt wurde.

9. Die *achte* Richtergeneration Priester *Eli* (1135—1105 v. Chr.), am Ausgange der Richterzeiten, wurde geschichtlich in dem *Heldenbuche Samuël*, der einzigen dafür erhaltenen Quelle, beschrieben und die minder wichtige Geschichte des Eli, soweit sie sein Richteramt und seine Berührung mit Samuël betraf, aus einem besondern Buche ausgezogen und darin eingeflochten. Es wurde schon oben berührt, wie gerade in diesem Zeitabschnitte eine merkwürdige Wendung eingetreten ist, dass die aus dem Volke hervorgegangene Richterwürde aus nicht weiter bekannten Ursachen mit der Priester- und Prophetenwürde vereinigt wurde, nachdem die Bewürdeten durch ein wahres und heiliges Nasirthum dazu geweiht waren. Ferner dass die Hochpriesterwürde damals sich gespalten hat und eine andere Linie neben der alten in den Vordergrund getreten ist. Vorzüglich aber dass die seit *Gideon* hervorgetretene Neigung zur Erblichkeit bei *Eli* und *Samuël* zur ungestümen Forderung eines Königthums geführt hat und dass auch diese Richter früher, gleich den vorangegangenen, durch kriegerische Thatkraft als Helden und Retter Israël's gegolten haben müssen. Die Geschichte hat alle diese Momente, wie auch das Chronologische ausführlich zu entwickeln und darzustellen[3]. Das geschichtliche Andenken des Propheten-Richters Samuël wurde in einem Heldenbuche niedergelegt, welches in seinem ersten sagenhaft ausgeschmückten Theile die Zeit vor der festen Einsetzung des Königthums behan-

---

1. Von Samuël wird es ausdrücklich gesagt und von Eli ist es (nach Ewald) vorauszusetzen. — 2. Am. 2, 11—12. — 3. Siehe oben.

delt und noch ziemlich unverändert erhalten ist[1]. Dieser im schlichteren Sagenstyl oder in chronikartigen Notizen verfasste Theil beschreibt im 1. Kapitel die Sage von Samuël's Eltern, von seiner wunderbaren Geburt, seinem Nasirthum oder seiner Weihe zum Jehovadienst und von seiner Einführung bei dem Priesterrichter *Eli*[2]. Das 2. Kapitel schildert die Sage von Samuël's Heranwachsen im Heiligthum zu Schiloh unter dem Schutze Eli's, von der Entartung der Söhne Eli's, von dem unbekannten Propheten Gottes, welcher ein erschütterndes Straforakel über Eli und sein Haus verkündete[3]. Das 3. Kapitel beschreibt die wunderbare Berufung des Jünglings Samuël zum Propheten durch dreimalige Offenbarungen hintereinander, bei welcher Gelegenheit der junge Held in mitternächtiger Zeit eine göttliche Offenbarung über den einstigen Untergang des Eli'schen Hauses erhielt[4]. *Eli* erwartete den schrecklichen Ausgang dieser Offenbarung, welche er von Samuël mitgetheilt erhalten hatte, mit Ergebung, und von dieser Zeit ab galt Samuël in allen Marken des israëlitischen Landes als zuverlässiger, von Gott auserwählter Prophet, der nun auch in den letzten zwei Jahren des Eli an der Richterwürde theilgenommen haben mag[5]. Das 4. Kapitel beschreibt einen zwischen Israël und den Filistäern entstandenen Krieg, welcher auf der Ebene der zum Stamme Juda gehörigen Gebirgsstadt *Afeka*[6] in der Nähe von Bet-Schemesch geführt wurde (1105 v. Chr.). Die blutige Schlacht fällt für Israël unglücklich aus, die Bundeslade wird von den Feinden erbeutet, die Söhne Eli's fallen in der Schlacht, er selbst und seine Schwiegertochter kommen um in Folge der Schreckenskunde, und die Offenbarung über das Haus Eli hatte sich erfüllt[7]. Wie in allen diesen Kapiteln der Geschichte Samuël's vor dem Antritte seines Richteramtes soviel aus der Geschichte Eli's aufgenommen wurde, als zum Verständniss nöthig war, ist bereits oben mitgetheilt worden. Das 5. Kapitel widmet eine ausführliche Be-

1. 1 S. K. 1—11. — 2. Das. 1, 1—28. — 3. Das. 2, 11—36. — 4. Das. 3, 1—21. — 5. Es wurde für den letzten Richter gewiss auch eine Generation (Dor) bestimmt, und diese Zeit kommt heraus, wenn man eine 2jährige Mitrichterschaft annimmt, dann 2 + 30 (allein) + 8 (neben Saul). — 6. 1 S. 4, 1 ist für אֲפֵק zu setzen אֲפֵקָה (Jos. 15, 53), wie auch der später genannte Ort אֶבֶן עֵזֶר (1 S. 7, 12), wo das israëlitische Heer stand, sich dort findet. — 7. Das. K. 4. Die 40 J. des Richteramtes Eli's schliessen damit ab; die LXX haben fälschlich 20.

schreibung der Sagen über das Schicksal der von den Filistäern erbeuteten Bundeslade, über die Heimsuchungen der Bevölkerungen, wo die Lade aufgestellt wurde, sei es im Dagontempel zu Asdod oder in Gat und zuletzt in Ekron, über die grossen Leiden und Schrecknisse der Filistäer infolge dieser Erbeutung, so dass die Lade in Begleitung von Weihgeschenken in die Heimat der Hebräer, nach Bet-Schemesch, zurückgeführt wurde, wo man zur Zeit des Schreibers noch den grossen Steinaltar zeigte, worauf die Lade zu Bet-Schemesch gestellt wurde [1]. Aber in Bet-Schemesch soll eine irreligiöse Partei der Einwohner wegen der Bundeslade göttliche Strafen erlitten haben, weshalb man sie nach der hügeligen obern Stadt von Kirjat-Jearim brachte, wo sie im Hause eines gewissen Aminadab untergebracht wurde [2].

Sämmtliche Sagengruppen in diesen 5 Abschnitten des Heldenbuches, welche Samuël's Leben vor dem Antritte des Richteramtes (1105) zu verherrlichen bestimmt waren, haben voraussetzlich das Gepräge alterthümlicher Sagenbildungen heroischer Zeiten, wie schon eine oberflächliche Vergleichung lehrt. Die Sage von der wunderbaren Geburt Samuël's von einer bis dahin unfruchtbaren Mutter hat in der Sage von Sara, von der Mutter Simson's und der des Johannes des Täufers, wie auch in vielen heidnischen Sagen eine Analogie [3]. Die Sagen von der Bestimmung Samuël's zum Nasirthum schon vor seiner Geburt, von seiner Weihung für die Gottheit und den vollständigen Dienst im Tempel, von seiner Erziehung im Heiligthum zu Schiloh und von den göttlichen Offenbarungen, die er in nächtlichen Träumen erhalten hat, finden in den hebräischen und heidnischen Kultussagen entsprechende Parallelen. Dasselbe ist auch mit den Sagen über die Bundeslade der Fall. Die Mitführung derselben in den Krieg, wie die der Götterbilder oder Reichsinsignien bei andern Völkern, war bereits der Brauch in der mosaischen Zeit [4]; die Sage, dass das Anblicken der Bundeslade von Ungeweiheten leicht Tod und Verderben bringe [5], hat in der Sage der Griechen und Römer eine Analogie. Der Sage nach erblindeten die Ungeweiheten, wenn sie sich erkühnten, das trojanische oder römische Paladium zu schauen [6], und

1. 1 S. 5, 1—6, 21. In 6, 18 ist וְעֵד אֶבֶן הַגְּדוֹלָה (*und Zeuge ist der grosse Steinaltar*) zu lesen. — 2. Das. 6, 19—7, 1; vgl. *Thenius* z. St. — 3. Vgl. oben I. — 4. Vgl. oben I. — 5. 1 S. 6, 19. — 6. *Plutarch*, parall. 17.

das Gottesbild zu Aegion durften nur Geweihete sehen[1]. Am meisten verdienen aber diejenigen Bräuche und Sagen in Betreff der Bundeslade einer Beleuchtung, von welchen hier im 5. Abschnitte die Rede ist, wenngleich sie nur auf eine Verherrlichung Jehova's hinauslaufen. Die Bundeslade wurde noch damals, wie bei den Aegyptern und Phönikiern die Standbilder ihrer Götter, als sinnliche Hülle der Gottheit angesehen, von welcher Strafe und Sühne ausgeht, und nach dieser Voraussetzung sind folgende Sagengruppen zu fassen: a. Die Filistäer brachten die erbeutete Lade nach Asdod und stellten sie im Dagontempel als ein dem asdodäischen Gotte dargebrachtes Weihgeschenk auf. Dagon sollte sich aber nicht rühmen, den Jehova besiegt zu haben[2]. Das alte Heidenthum weihete seiner Gottheit die Götterbilder der besiegten Feinde; denn jeder Kampf wurde auch als ein Kampf der Götter angesehen. Am nächsten Morgen, so erzählt die Sage, fand man Dagons Standbild am Boden vor der Lade liegen, als ob der filistäische Gott den Jehova anbeten gewollt[3]. b. Die Asdodäer betrachteten dies als zufällige Erscheinung, richteten Dagons Standbild wieder auf, fanden aber am folgenden Tag den Dagon wieder herabgestürzt, Kopf und Arm desselben abgehauen und an der Schwelle ihres Heiligthums liegen, so dass von dem Standbild nur der Fischleib unbeschädigt geblieben war[4]. Der Sieg Jehova's über Dagon trat, nach dem Erzähler, stärker versinnlicht hervor. c. Die alte Sitte, die Schwelle des Heiligthums nicht zu betreten, sondern über dieselbe wegzuschreiten, ohne sie mit den Füssen zu berühren, wird vom Erzähler auf dieses sagenhafte Ereigniss im Dagontempel zurückgeführt[5]. Die Sitte ist freilich bei Aegyptern, Persern und andern heidnischen Völkern aus einer andern Anschauung entstanden und erstreckt sich auch auf die Schwellen der königlichen Paläste[6], so dass der Prophet *Zefanja* die Judäer seiner Zeit tadelt, dass diese ausländische Sitte auch bei den Vornehmen Juda's eingerissen sei[7]. d. Die Heimsuchung der Asdodäer wegen Zurückhaltung der Bundeslade soll sich aber, der Sage zufolge, nicht blos auf das Dagon-Standbild, sondern auch auf die Bevölkerung erstreckt haben. Sie sollen durch eine hässliche Art der

---

1. *Pausanias* 7, 24, 2. — 2. 1 S. 5, 1—2; *Josefos*, AG. 6, 1, 1. — 3. 1 S. 5, 3. — 4. Das. 5, 4. — 5. Das. 5, 5. Man wollte die Schwelle nicht berühren, wo Theile des heiligen Standbildes gelegen. — 6. Vgl. *della Valle*, Reiseb. II. 29; III. 87; *Olearius*, Reiseb. 335. — 7. Zef. 1, 9.

orientalischen Pest, welche nach der überlieferten Beschreibung des *Josefos* und der griechischen Uebersetzer aus tödtlichen Beulen „in secretiori parte natium" bestanden, durch eine Verheerung ihrer Felder von Feldmäusen, was Theurung und Hungersnoth herbeiführte, gestraft worden sein[1]. Diese Plage, die auch sonst dort nicht ungewöhnlich ist, wurde von der Sage als Folge der hartnäckigen Zurückhaltung der Bundeslade angesehen und soll sich zu *Gat* und *Ekron* wiederholt haben, als man dorthin die Lade brachte. e. Endlich fassten die fünf Fürsten der filistäischen Pentarchie den Entschluss, die Bundeslade in das Hebräerland zurückzusenden, verbunden mit goldnen Weihgeschenken, die aus je fünf Nachbildungen der Pestbeulen an den Schaamtheilen und der Feldmäuse bestanden[2]. Dergleichen Weihgeschenke, Abbildungen der kranken Theile oder Nachbildungen der sichtbaren Schädiger (Mäuse), um die strafende und zürnende Gottheit zu versöhnen, brachte die Sitte des hohen heidnischen Alterthums mit sich[3]. Die fünf ersten Abschnitte des Heldenbuches *Samuël*, in welchen die Richterwürde dieses Helden noch gar nicht berührt wird, liefern uns blos eine Reihe von Sagen- und Sittenschilderungen aus der Zeit des Ausganges der Richterperiode, welche die lange Richterzeit charakterisiren.

Der 6. Abschnitt enthält die eigentliche Richtergeschichte Samuël's, mit welcher der Ordner seine Richtergallerie abschliesst[4]. Aber gerade diesen Abschnitt hat der Ordner schon in seinem Anfange defekt vorgefunden, denn nach Anlage der sonstigen Richtergeschichten[5] stellt sich der Mangel am Eingange klar heraus. Es mag etwa zu Anfang erzählt worden sein, wie es nach dem Tode Eli's (1105), selbst als nach 7 Monaten die Lade in die Heimat zurückgekehrt und in Kirjat-Jearim aufgestellt war, keinen öffentlichen Jehova-Kultus gegeben und die filistäische Uebermacht und Herrschaft schwer auf Israël gelastet hat[6]. In dieser politischen Erniedrigung und religiösen Zerrissenheit trat Samuël, welcher schon durch alle Marken Israël's als grosser Prophet berühmt und anerkannt

---

1. 1 S. 5, 6. Wie man aus K. 6, aus LXX und Josefos sieht, ist am Schlusse von 5, 6 ausgefallen: וּבְתוֹךְ אַרְצָהּ עָלוּ עַכְבָּרִים וכו׳. Vgl. *Thenius* z. St. — 2. Das. 5, 7—6, 18. — 3. Vgl. *Herodot* 1, 105; *Diodor* 1, 23. — 4. 1 S. 6, 2—17. — 5. Ri. 3, 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6. — 6. Die Auslieferung der Bundeslade war die Folge eines Aberglaubens und nicht einer Demüthigung.

war, sein Richteramt aus eigenem Berufe an (1105 v. Chr.), um wenn auch nicht als Held, doch als geistiger Leiter des Volkes zu wirken. Die Schilderung des langjährigen Druckes, der von Eli's Zeiten her noch fortdauerte[1], wurde da, wie so oft, durch Israël's Versunkenheit in Götzendienst motivirt, und erst durch diese Ausfüllung der Lücke lässt sich der nun folgende geschichtliche Bericht verstehen. Samuël's erstes Ergebniss im Richteramte war die Vereinigung ganz Israël's in der Reue und in dem Willen, von dem Baal- und Astartenkult abzulassen und sich zu bessern, so dass sich die religiös zerrissene Gemeinde wieder um Jehova schaarte[2]. Dann berief er einen Landtag nach der Kultstätte *Mizpah* (im Binjamin-Gebiete), wo nach einem zur Besserung des Volkes veranstalteten religiös-sittlichen Akte Samuël als *Schofeṭ* unbedingten Gehorsam erwarb und ganz Israël bereit war, seinen Anordnungen zu folgen. Die Filistäer hörten von der Einmüthigkeit und dem neuen Eifer des Volkes, von dem energischen Volkshaupte und dem Landtage, überfielen die Versammlung und versuchten die Einheit und den erwachten Muth des Volkes im Keime zu zerstören. Das zum Kampfe ausgezogene Volk erfocht aber unter Samuël's theokratischer Leitung einen gewaltigen Sieg (1095) und verfolgte die Filistäer bis unterhalb *Bet-Kar* (unweit Mizpa). Zwischen *Schan* (Altmizpa) und *Mizpa* wurde von Samuël ein steinernes Siegesdenkmal mit Namen Eben-Eser (Siegesstein) zur Erinnerung an diesen Sieg errichtet. Der Sieg war so vollständig, dass die Filistäer nicht nur während des Richteramtes Samuël's keinen Angriff mehr wagten, sondern auch die früher eroberten Hebräerstädte zwischen Ekron und Gat wieder herausgaben. Die Defiléen des westlichen Landes wurden ihnen abgerungen und sogar das Zwischenreich der zu den Filistäern sich haltenden Emoräer wieder in Schutz und Pflicht genommen[3]. Die 1. Abtheilung des Heldenbuches, welches im letzten Kapitel nur summarisch über Samuël's Richterthätigkeit berichtet, schliesst mit der Angabe, dass Samuël als Richter und Prophet alljährlich die Kultstät-

1. Die 20 Jahre der Unterjochung (1 S. 7, 2) sind entweder als runde Zahl zu nehmen oder auch auf die Zeit, als Samuël mit Eli zusammen das Volk leitete, zu beziehen. — 2. Siehe m. WB. s. v. נָהָה II., in Nif. sich schaaren, und so auch die LXX. — 3. 1 S. 7, 2—14. Geschichtlich war der Sieg freilich nicht so vollständig, denn die Erinnerungen in der ersten Regierungszeit Sauls (1 S. 9, 16; 10, 5; 13, 4. 11. 19—21; 14, 21) weisen auf die kurze Dauer dieser Erfolge hin.

ten zu Gilgal, Bet-El und Mizpa, wo das Volk sich zu versammeln pflegte, besucht und daselbst in religiöser Belehrung und Aufrichtung, in gottesdienstlicher und rechtlicher Wirksamkeit sein Richteramt geübt habe [1], während seine gewöhnliche Wohnung zu *Rama* war.

Die 2. Abtheilung des Heldenbuches behandelt die Geschichte Samuël's in den letzten 30 Jahren seines Lebens, d. h. in den letzten 30 Jahren seines *alleinigen* Richteramtes (1105—1075 v. Chr.) und den 8 Jahren mit der Regierung Saul's (1075—1067 v. Chr.) [2]. Samuël, in einem Alter von etwa 58 Jahren (1155—1097) [3], setzte seine zwei Söhne zu Richtern für den Süden Palästina's ein, während er selbst Richter für den Norden sein wollte. Allein jene waren gewinnsüchtig und ungerecht in ihrem Amte, gaben dem Volke Veranlassung zur Klage, und da weder bei Samuël, noch bei seinen Söhnen die kriegerische Tugend vorwaltete und der filistäische Druck wieder auf Israël zu lasten begann, so forderten die Volksfürsten die völlige Abschaffung der Richter-Verfassung, die sich nicht bewährt hatte, sowie die Wahl eines Königs, welcher als Kriegsheld die Selbständigkeit Israël's zu erhalten geeignet sein soll. Die Schilderung des Königsrechts [4], d. h. dessen, was ein unbeschränkter König nach Sitte der andern Völker thun darf, hielt die Volksfürsten nicht ab, auf ihrer Forderung zu bestehen, und Saul wurde als erster König von Samuël gewählt und gesalbt [5]. In die oft sagenhafte Geschichte Saul's, nach alten schriftlichen Nachrichten, sind die Handlungen Samuël's, seine Reden, sein Königsgesetz, seine feierliche Niederlegung des Richteramtes und die grosse Rede nach der feierlichen Bestätigung von Saul's Königswürde, in die 8jährige Geschichte des Saul'schen Königthums [6], in welcher Samuël die Fäden des Königthums in der Hand behielt, aufgenommen und aus der 2. Abtheilung des Heldenbuches Samuël dasjenige eingeflochten, was für die Geschichte Saul's

1. שֹׁפֵט 8, 15—17 ist in diesem Sinne zu fassen. — 2. 1 S. 8, 1—25, 1. — 3. Er scheint im 1. J. des Eli (1155 v. Chr.), als dieser blos Hochpriester wurde, geb. zu sein, u. für diese Zeit passt der Ausdruck זָקֵן. Die 20 J. von 1095—1075, in welchen das Königthum entstanden, werden zu den 40 Jahren Saul's gerechnet. Die 40 J. Eli's (1 S. 4, 19), die 40 J. des Sam. u. die des Saul sind dadurch leicht erklärlich. — 4. מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ genannt 8, 9. 11; hingegen sind das 10, 25 erwähnte מִשְׁפַּט הַמְּלוּכָה jene das Königthum beschränkenden Vorschriften, wie sie Dt. 17, 14—20 stehen und von Samuël zuerst dem Gesetzbuche beigeschrieben u. im Heiligthume niedergelegt wurden. — 5. 1 S. K. 8—10. — 6. Das. 12, 1—25, 1.

und die Jugendgeschichte David's von Interesse war und von dem Geschichtsschreiber dort herauszuholen ist.

Das ist das Geschichtsgemälde der langen, vielbewegten und dunkeln Richterzeit (1415—1075 v. Chr.), in welchem wir, wie in keiner andern Geschichte, tiefe Einblicke in die Heroenzeit des Volkes in Bezug auf seine politischen, socialen, sittlichen und religiösen Zustände erhalten. Die sagenhafte Schilderung und Zeichnung der Heldenrichter von Otniël bis Samuël, die Beschreibung der oft grotesken Episoden, die topographischen Angaben von später untergegangenen oder unbekannt gebliebenen Flecken und Städten weisen auf eine Zeit der Abfassung hin, in welcher das heroische und eigenthümliche Leben der Richterzeit noch frisch und lebendig im Gedächtniss des Volkes war und in allen seinen wunderbaren Verschlingungen noch verstanden wurde. Dasselbe ist auch mit dem Style und der Sprachfarbe der Fall, worauf schon die Ausleger aufmerksam gemacht haben [1].

III. Die Reden in der Richterzeit.

Prophetik und Rhetorik.

Die prophetischen Reden. Die Charakteristik der Prophetik oder der prophetischen öffentlichen Reden der mosaischen Zeit, sei es im Unterschiede von den Reden anderer Völker oder von anderen schriftstellerischen Gattungen, von dem geschichtlichen, biographischen, dichterischen und gesetzgeberischen Schriftthume, das Eingehen in die Natur der alten Prophetie, wie sie sich in Mahn-, Straf- und Drohreden äussert und in der mosaischen Zeit schriftstellerisch einen Ausdruck fand, ist bereits von uns oben nach Inhalt, Wesen, Form und Sprachfarbe beschrieben worden [2] und muss hier vorausgesetzt werden. Einzelne sich berufen fühlende Propheten oder vom Geiste der Jehova-Religion getriebene Redner traten seit der Religionsstiftung Mose's von Zeit zu Zeit im Volke auf, den Urpropheten Mose als leuchtendes Vorbild betrachtend, wie sie auch nicht in der Epoche der Richter fehlten. Die religiöse und patriotische Begeisterung, als Gottesbewusstsein empfunden

1. Ausser den beiläufig erwähnten sei hier noch genannt: *Haarbrücker*, R. Tanchumi comm. etc. specimen (Halle 1842). *Strigel*, scholia in lib. Judicum (Lpzg. 1586). *Ziegler*, Bemerkungen über das Buch der Richter. *Studer*, das Buch der Richter (Bern 1842). *Bertheau*, das Buch der Richter u. Rut (Lpzg. 1845). *Keil*, Comm. üb. Josua, Richter u. Rut. — 2. Ob. I. 459—470.

und zur Erscheinung kommend, erweckte Einzelne aus dem Volke, für das Wohl der ganzen Gottesgemeinde, für deren Ruhm, Grösse und sittliche Hoheit zu reden, um durch diese Reden der Zerrüttung und Zerrissenheit zu wehren, die Irrthümer der Gemeinde zu unterjochen, die Verjüngung und Vollendung der religiösen Wahrheiten zu fördern. Als Erzeugniss des innersten Lebens war die israëlitische Prophetik ganz frei, weder vom Priesterthum, noch von einem gewissen Stande, noch endlich von gewissen Familienschaften abhängig. Sie konnte aus allen Schichten des Volkes hervortreten, ohne wie in Aegypten[1] einen Theil des Priesterthums und einen besonderen Stand zu bilden, oder wie bei den ältesten Griechen[2] blos in gewissen Häusern erblich zu sein. Eine Geburts- oder Standesschranke durfte die reine Höhe des Prophetenthums nicht entweihen und der Mangel von Gerechtsamen liess die Freiheit der Prophetik sich ungestört entwickeln. In solcher Freiheit traten in der langen Richterzeit freie, wohlberechtigte Propheten auf, welche mit ihrer gewaltigen Stimme und beredten Zunge bald vor dem einbrechenden Heidenthume warnten und drohend daraus die politische Versunkenheit ableiteten, bald auf die ruhmvolle Vergangenheit, auf die Geschichte der mosaischen Zeit hinwiesen und durch diese Reden den geistigen Untergang Israël's verhinderten. Das Prophetenthum dieser Zeiten war die merkwürdigste Erscheinung des Alterthums, das höhere sittlich-religiöse Volksbewusstsein, das öffentliche Gewissen und die Selbstkritik des Volkes. Die erhaltenen Bruchstücke solcher Reden, soweit sie der Ordner der Richtergeschichte zu berühren und einzuflechten für gut gefunden hat, geben Zeugniss davon, und man sieht auch daraus, dass die Propheten damaliger Zeit, die übrigens auch Verheissungen ertheilten, Wunder verrichteten, Richter erweckten und theils im Namen Gottes theils auch als Gott Anordnungen trafen[3], gewöhnlich namenlos[4] auftraten und bald unter dem Namen „*Sendbote Gottes*“[5], bald unter dem gewöhnlichen Namen „*Prophet*“[6] und „*Gottesmann*“ erschienen, und als Send-

---

1. *Clemens*, str. 6, 4. — 2. *Klasen*, Aeneas u. s. w. I. 112; *O. Müller*, gr. LG. I. 172. — 3. Diese Funktionen waren nur nebensächliche des Prophetenberufes. — 4. Nur *Debora* und *Samuël*, vielleicht noch *Ehud*, machen eine Ausnahme. — 5. מַלְאַךְ יי Ri. 2, 1. 4; 6, 11. 12. 21. 22; 13, 3 f.; מַ' אֱלֹהִים 6, 20; 1 S. 2, 27; Hag. 1, 13. — 6. נָבִיא, נְבִיאָה, אִישׁ נָבִיא Ri. 4, 4; 6, 8.

boten Gottes von der Sage als verheissende Engel oder als identisch mit Jehova betrachtet wurden[1]. Erst gegen den Ausgang dieser Epoche, als unter Eli-Samuël die Entartung und Verwilderung schon lange die einzelnen Propheten verscheucht hatte, „die Gottessprüche selten wurden und die prophetischen Offenbarungen verstummt waren“[2], da trat ein Wendepunkt für die Prophetik ein. In verjüngter Kraft und mit gewaltiger Macht trat Samuël der letzte Richter auf und wusste nicht nur für sein eigenes Prophetenthum die Anerkennung von ganz Israël zu erringen[3], sondern auch für die Verallgemeinerung der Prophetie zu wirken. Bis dahin war nämlich das Prophetenthum nur die Sache Einzelner aus dem Volke, welche begeistert für die Theokratie und für die sittliche Erhebung der Gemeinde, die in ihrem Innern wache Gottesstimme verkündeten, ohne dass die mit der Prophetik verwandten edlen Künste, als die Ton- und Dichtkunst, religiöse Tänze und heilige Uebungen, das Leben in Vereinen mit begeisterten Prophetenjüngern und die rhetorischen Uebungen in Betracht kamen. In ganz anderer Weise gestaltete sich die Prophetik durch Samuël[4], welcher eine Art Prophetenschulen anlegte oder geschlossene Vereine von Prophetengehülfen einrichtete, wo die Jünger in Erforschung des Gesetzes, in Ausübung der Ton-, Dicht- und Redekunst für ihren künftigen Beruf vorgebildet wurden, wie er dadurch für spätere Zeiten eine feste theokratische Gewalt gegen das entartete Königthum, Priesterthum und Volk, gegen Wahrsagerei und Zauberei eingerichtet hat[5]. Diese Institution Samuël's erstreckte sich aber in der ersten Zeit noch nicht auf eine rhetorische Gestaltung der Rede, auf einen strophenartigen Rhythmus der prophetischen Sprache, da dieses erst später hervortrat, sondern in der Richterzeit tritt die Prophetik uns nur in etwas gehobener Prosa entgegen.

Nach dieser Vorausschickung wollen wir die Spuren der Prophetik von acht Bruchstücken im grossen Richterbuche zusammenlesen: 1. Gleich nach dem Tode Josua's und der Geronten, im Beginn des Zeitkreises *Otniël*'s trat ein „Send-

---

1. Ri. 10, 11. 15; 13, 3. 6. 8 f. u. dah. mit י״י abwechselnd 6, 11. 20—22. — 2. 1 S. 3, 1. — 3. Das. 3, 20. — 4. 1 S. 10, 5—6. 10—12; 19, 20—24; vgl. ob. S. 54—55. — 5. Vgl. Dt. 18, 15 f.; Ez. 13, 17 f. Freilich wird Samuël auch noch als Wahrsager vom Volke betrachtet und רֹאֶה genannt (1 S. 9, 9; 1 Chr. 9, 22; 29, 29), doch gilt er auch schon als נָבִיא (1 S. 3, 20).

bote Gottes" d. h. ein Prophet[1] auf, von der Kultstätte *Gilgal* nach *Bochim*[2] bei *Schiloh* oder *Bet-El*, wo der Sammelort des Volkes war, kommend, und hielt eine Strafrede[3], von welcher der Ordner nur einige Verse herausgehoben hat, die offenbar aber in ihrem Anfange schon sich als Fortsetzung erweisen[4]. Die Strafrede wegen Schonung der Kenaanäer und ihrer heidnischen Götter, wegen des Eingehens von Bündnissen mit den alten Bewohnern gegen den ausdrücklichen Befehl Jehova's und die Erklärung des politischen Druckes aus solchen Fehlern, soll, der Sage zufolge, eine zeitweilige Busse herbeigeführt und den Namen *Bochim* veranlasst haben[5]. 2. Das grosse pragmatische Gemälde, welches der Ordner in der zweiten Einleitung seiner Richtergeschichte entwirft[6], ist aus einer prophetischen am Schlusse der Richterzeit gehaltenen Mahnrede an das Volk frei bearbeitet worden. Der häufige Abfall Israël's, der Rückblick auf die alte Geschichte desselben, die gesandten und erweckten Heilande zu dessen Rettung, die verkündeten Strafen für die Rückfälle u. s. w. bilden das Thema dieser Einleitung. 3. Die Richterin *Debora*, welche wie vor ihr *Mirjam*[7] und nach ihr *Chulda*[8] Prophetin war, theilt dem Barak den von Gott empfangenen Befehl mit, den Sisera zu bekämpfen, und die Verheissung des Sieges[9]; wie es scheint, hat sich davon nur ein Bruchstück erhalten[10]. 4. Bruchstück einer prophetischen Rede, welche ein mahnender *Nabi* bei den Leiden Israël's durch die östlichen Völker vor der Berufung Gideon's gehalten hat[11]. Der Ordner hat von dieser Rede wie von der Ri. 2, 2 f., welche beide auf die Geschichte der Bundesschliessung durch Mose, auf den Befehl im Pentateuch-Josua, die Kenaanäer zu vernichten, zurückgehen, nur die für seine Erzählung nöthigen Verse aufgenommen. Auch die Berufung Gideon's zum Richter und Retter des Volkes durch einen göttlichen „Sendboten", welchen die Sage zu einem „Engel" und dann zu „Jehova" selbst steigerte, das Wechselgespräch mit diesem Sendboten, welcher einem Wanderer gleich mit dem

1. Vgl. Trg. z. St. — 2. Siehe m. WB. s. v. — 3. Ri. 2, 1—3. — 4. Schon die LXX u. die Masora fühlten den mangelhaften Anfang. — 5. Dies ist Zusatz des Ordners Ri. 2, 4—5. Bochim (בֹּוכִים) d. h. die Trauernden, steht (nach den LXX) für בָּכוּת (אַלּוֹן) Gn. 35, 8 bei Bet-El. — 6. Ri. 2, 11—3, 4. — 7. Ex. 15, 20. — 8. 2 K. 22, 14. — 9. Ri. 4, 6. 9. 14. — 10. In dem Anfange 4, 6 הֲלֹא צִוָּה scheint die Berufung auf eine frühere Mittheilung zu liegen. — 11. Ri. 6, 8—10 (אִישׁ נָבִיא).

Stabe in der Hand erschien und Wunderzeichen dem Berufenen verrichtete[1], ist geschichtlich ebenfalls auf einen erweckenden, berathenden und den Gideon begleitenden Propheten zurückzuführen. 5. Bruchstück der prophetischen Rede eines Ungenannten, welcher vor der Berufung des Jiftach aufgetreten ist. Dieses hat der Ordner der Richtergeschichte, nach der gewöhnlichen bekannten Einleitung[2], als Ergänzung aufgenommen[3]. Die Rede war eine Mahnung zur Busse, und wie selbst das erhaltene Bruchstück lückenhaft ist[4], so mag die ganze Mahnrede schon dem Ordner nicht vollständig vorgelegen haben. Dass „Jehova" für „Sendbote Jehova's" steht, kann nicht auffallen. 6. Die Erscheinung eines „Sendboten Gottes", um die wunderbare Geburt Simson's anzukündigen und seine Weihung zum Nasirthum zu bestimmen[5]. Er erschien als „Bote Jehova's"[6], „Bote Elohim's"[7], aber auch als „Mensch"[8], und obgleich er seine Erscheinung durch Wunder beglaubigt, so ist geschichtlich doch diese Sage nur auf einen Propheten zurückzuführen, der seinen Worten und Forderungen Gewicht beizulegen strebte. 7. Prophetische Strafrede eines „Gottesmannes"[9], welcher dem greisen *Eli* vor seinem Lebensende das furchtbare Gericht Gottes über sein Priesterhaus ankündigte[10]. In dem vom Ordner aufgenommenen grossen Bruchstück fehlt, wie man aus sprachlichen Erscheinungen erkennt[11], der Anfang, und mannigfache Lücken[12], unrichtige Aussprachen[13] und unklare Wörter[14] charakterisiren dasselbe, das vielleicht schon dem Ordner nicht ganz vorgelegen hat. 8. Endlich schliessen sich diesen Bruchstücken von Prophetien noch die Offenbarungen und Mittheilungen Gottes an Samuël, als die über Eli[15], über das Königthum und die königlichen Rechte[16], über die Errichtung und Salbung Saul's[17] u. a. an.

Aus diesen von *acht* verschiedenen Propheten der Richter-

---

1. Ri. 6, 11—25. 36—40 u. s. w. — 2. Ri. 10, 6—10; dann noch dazu 10, 15—16. — 3. Das. 10, 11—14. — 4. Das. hinter V. 11 fehlt הוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם. — 5. Ri. K. 13. — 6. Das. 13, 3. 13. 14. 16—18. 20—21. — 7. Das. 13, 6. 9. — 8. Das. 13, 10. 11 (אִישׁ). — 9. 1 S. 2, 27 durch אִישׁ אֱלֹהִים gegeben, und so ist es auch Ri. 13, 6 zu fassen. — 10. 1 S. 2, 27—36. — 11. Z. B. aus dem fragenden הֲ 2, 27, aus בִּהְיוֹתָם für בִּהְיוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. — 12. Das. 2, 17 עֲבָדִים nach מִצְרַיִם, 2, 28 am Schlusse לְאָכְלָה. — 13. לְהַעֲלוֹת für לַעֲלוֹת; לְכֹהֵן für לְכַהֵן 2, 28; לְפָנַי für לְעֵמִּי 2, 29; זְרֹעַ für זְרַע u. זְרֹעֲךָ 2, 31 u. s. w. — 14. Z. B. מָעוֹן 2, 29, צַר מָעוֹן 2, 32 u. s. w. — 15. 1 S. 3, 11—14. — 16. 1 S. 8, 7—20. — 17. 1 S. 9, 15—10, 8. 18—25.

zeit herrührenden Stücken erkennt man, dass die Prophetik in dieser wie in der mosaischen Zeit sich noch nicht zu jenem dichterischen Schwunge und zur prophetischen Kunst in Styl und Sprache erhoben hatte, wenngleich die prosaische Sprache derselben in manchen Momenten gehobener erscheint.

Die nichtprophetischen Reden. Rhetorik. In der lebendigen Geschichtserzählung des Alterthums werden die handelnden oder sonst auftretenden Personen gewöhnlich in ihren Wechselreden und Gesprächen vorgeführt, welche die Thaten und die Begebnisse motiviren, weil die alten Historiker sich in ihren Stoff so zu versenken pflegten, dass sie gleichsam mit den handelnden Personen verschmolzen. Auf dergleichen Wechselreden der handelnden Personen, wie sie sich aus der lebendigen Darstellung fast von selbst ergeben, kommt es uns hier nicht an. Das was z. B. *Ehud* zu *Eglon* und zum Volke [1], *Debora* mit *Barak* und *Jaël* mit *Sisera* sprachen [2], und was durch die ganze Geschichte der Richter in Wechselgesprächen verhandelt wird, gehört zur Form der Geschichtsschreibung. Allein die grösseren Reden, welche sich als Reden ankündigen, wie auch sonst auf bestimmte grosse Ziele hinlenkende Reden, dürfen hier berücksichtigt werden. Von solchen Reden haben sich erhalten: 1. Die Rede *Jiftach's*, welche als Botschaft an den Ammonäerkönig vor Ausbruch des Krieges und zur Einleitung von Verhandlungen gesandt wurde [3]. Jiftach gibt darin einen Rückblick auf die Zeit vor 300 Jahren, um die ungerechtfertigten Ansprüche Ammon's zu beweisen, und er geht dabei auf die Berichte im Fünfbuche, nach freier Benutzung, zurück [4], ohne dass darum die Hand Jiftach's dort anzunehmen ist. 2. Die feierliche Rede Samuël's bei Niederlegung seines Richteramtes und der Bestätigung Saul's im Königthume (1075 v. Chr.) [5]. In der Rede gibt Samuël Rechenschaft von seinem bis dahin geführten Amte, zeichnet die wahre Stellung des Volkes und des Königs bei der Stiftung des Königthums, wozu übrigens keine Veranlassung gegeben war, und ermahnt endlich das Volk, da es nun einmal die freie demokratische Institution verlassen hatte, wenigstens noch im Geiste der Theokratie dem Königthume zu huldigen.

Beide in der Richtergeschichte eingeschobene und nur

1. Ri. 3, 19. 28. — 2. Das. 4, 6—14. 18—22. — 3. Das. 11, 12—27. — 4. Nu. K. 21; Dt. K. 2 u. 3. — 5. 1 S. K. 12.



durch diesen Umstand erhaltene nichtprophetische Reden sind, wie die prophetischen dieser und der mosaischen Zeit, sprachlich noch ganz kunstlos und ermangeln der später so glänzend hervortretenden Hinneigung zur Dichtung, wie wir oben die vollständig entwickelte hebräische Rhetorik geschildert haben [1]. Die sprachliche Formcharakteristik derselben beschränkt sich daher auf die glatte, fliessende Redefülle, auf eine noch ganz schrankenlose Prosa ohne Rhythmus, ohne Strophenbau, ohne Wort- und Gedankenspiele und ohne parallele Gliederung; die Rhetorik der Richterzeit steht noch auf der Stufe der vorangegangenen Epoche. Die auf Anfragen ertheilten Orakelsprüche während dieser Epoche [2] haben sogar den dichterischen Charakter der mosaischen Zeit abgelegt und eingebüsst.

IV. Poesie.

Die Dichtungen der Richterzeit.

Rundschau über die Poesie dieser Epoche. Die Poesie war, wie man voraussetzen kann, auch in der Richterzeit ein geistiger Lebensstoff des Volkes. Bei aller Ungunst und bei allen Missgeschicken in jenen Jahrhunderten, bei allen Fehden und Verwilderungen blühte die Dichtkunst, tröstete das Lied, zumal alle Knechtung und aller Druck sich selten über alle Stämme erstreckte und alle niederbeugte. Die Dichtungen dieser wie der früheren Zeit waren nicht etwas Aeusserliches, ein von Aussen herantretendes Element, sondern das ganze Volk fühlte sich bei jedem höheren Anlasse durch die Dichtung gehoben. Theilnehmend sang es in wechselnden Reihen zur Weihe eines Siegestages oder bei einem Volksfeste, und es mangelte nicht die Begleitung von Tanz und Tonspiel der Frauen. Sänger und Volk waren verschmolzen, Dichter und Hörer waren schon zu Mose's Zeiten in vollem Chor, in einem Gemeingefühl vereint und der Hebräer liess es nicht zu, dass ein einzelner Rhapsode, wie bei *Homer*, vortrug. Das Lied am Suf-Meer [3] sang ganz Israël mit und die Dichterin Mirjam begleitete es mit ihrem Frauenchor durch Gesang, Tonspiel und Tanz [4]. Die Zeichnung von den Dichtungen der mosaischen und vormosaischen Zeit, soweit davon Spuren sich noch in den „Ur-

1. Ob. I. 463. — 2. Ri. 1, 1—2; 18, 5—6; 20, 18. 23. 27—29; 1 S. 10, 22. — 3. Ex. 15, 1—20. — 4. Vgl. noch das Brunnenlied Nu. 21, 17.

geschichten“, im „Buche der Väter“, in dem nichtisraëlitischen „Liederbuche der heiligen Kriege“, in dem „Liederbuche Jaschar“ erhalten haben und soweit die alte Geschichte Israël's (Fünfbuch und Josua) sie bewahrt hat, muss hier aus unserem Berichte oben [1] vorausgesetzt werden. Denn die dort gegebenen einleitenden Abschnitte: „Allgemeines über die hebräische Poesie“, „Ursprünglichkeit der hebräischen Poesie als Lyrik“ und „die Form der Poesie“ haben auch die Dichtungen dieser Epoche hier einzuleiten. Wie im mosaischen Schriftthum, so haben sich auch hier alle dichterischen Reste und Spuren nur in den geschichtlichen Schriften eingeschlossen erhalten, da aller Sinn der Schriftsteller bis auf die Zeiten des Königthums nur auf Schreibung der Nationalgeschichte gerichtet war, so dass alle Liedersammlungen oder einzelne umherlaufende Dichtungen verloren gingen. Bei der Aufnahme im Geschichtsbuche wurden zuweilen nur einzelne Strophen oder Verse unverändert eingewoben, das ganze Lied nicht mitgetheilt, oder man nahm Umdichtungen alter Lieder und Sprüche für die nun der Vergessenheit geweiheten alten auf und schob sie in ein älteres Geschichtsbuch ein. Es ist daher die Aufgabe des Historikers aus solchen und ähnlichen Wirrnissen das einst Gewesene zu ermitteln. Die Dichtungen, welche im Allgemeinen von lyrischer Natur sind, wurden von den Schreibern der Heldensagen entweder aus der mündlichen Ueberlieferung oder aus Sammlungen, selten nach eigener Dichtung, dem Helden in den Mund gelegt und aufgenommen. Aber das Aufgenommene ist häufig so abgerissen und bruchstücklich, dass man nur schwer das verlorene ursprüngliche Gedicht erkennt.

Wenn jedoch die Dichtungen, wie in der mosaischen Zeit, gewöhnlich nur zur Klasse der Lyrik gehören, so ist nicht nur die weiteste Ausdehnung derselben bis zur höchsten Kunst und Freiheit, mehr oder weniger mit den schweren alten Formen der Sprache ringend, sondern auch die jeweilige Steigerung der Lyrik bis zum Epischen und Dramatischen, und die Ausdehnung auf die Lehr- und Spruchdichtung anzunehmen, wie wir bei Vorführung des Einzelnen sehen werden. Der Grundstock ist freilich die einfache Lyrik. Grosse Siege einzelner Stämme, unter kühnen Helden erfochten, begeisterten zu Sie-

---

1. Ob. I. 446—450.

ges- und Heldenliedern, die sich nur innerhalb dieser Stämme erhielten und beim Schwinden des Stamminteresses sich verloren. Zufällig ist von dergleichen Siegesliedern das Deboralied gerettet worden, das lebensvoller und anschaulicher ein Bild des Kampfes und Sieges durch Barak-Debora gibt, als die geschichtliche Mittheilung[1]. Man kann daraus folgern, dass die andern verlornen Siegeslieder die prosaischen Erzählungen zu ergänzen geeignet gewesen sein mögen. Neben *Sieges-* und *Heldenliedern* muss es auch geschichtliche *Nationallieder* über *Ehud, Gideon, Jiftach, Simson, Eli* und *Samuël* gegeben haben, die sich noch in den abgerundeten und oft poetisch-anschaulichen Heldenbüchern dieser Richter abspiegeln, auch aus abgerissenen Liederresten noch erkennbar sind und in dichterischen Bezeichnungen und sprichwörtlichen Redensarten auf verlorne und vergessene Dichtungen hinweisen. Vorloren wurden, wie man aus der Erzählung entnimmt, das *Jubellied,* welches, verbunden mit Reigentänzen und Tonspiel[2], Jiftach's Tochter dem heimkehrenden Vater zugesungen, sowie das *Klagelied,* welches sie mit ihren Gespielen vor ihrer Opferung auf den Bergen gesungen und das ihr zu Ehren die Töchter Israël's alljährlich anstimmten[3]. Die ganze tragische Geschichte von Jiftach's Tochter zeigt noch die Spuren, dass sie nach einem Liede erzählt wurde. Die Simsonsage erscheint im *Heldenbuche Simson* so abgerundet, künstlerisch angeordnet, in fast epischer Form dargestellt, so sehr von Räthsel-, Spruch- und Gebetdichtungen durchzogen, dass man das dichterische Weben der Volksphantasie leicht darin erkennt. Viele Züge von Humor und Kraft stempeln diesen ritterlichen Volkshelden zur dichterischen Figur der heroischen Zeit; seine persönlichen ritterlichen Kämpfe mit den Filistäern, um die erfahrenen persönlichen Beleidigungen zu rächen, seine Aufsuchung von Veranlassungen, um in ritterlicher Ehrenhaftigkeit auf die Gegner loszugehen, das Suchen der Anlässe durch Frauenliebe im Kreise der Nationalfeinde machten Simson zu einer romantischen Persönlichkeit, die durch die 12 Kraftproben zu einem hebräischen Herakles geworden ist. Die dichterische Darstellung der Abenteuer lassen auf einen Cyklus vorangegangener Gedichte als Grundlage der prosaischen Erzählung schliessen, da die dichterische Form noch nicht ganz in der Prosa unter-

1. Ri. K. 4. — 2. Ri. 11, 34. — 3. Das. 11, 37—38. 40.

gegangen ist. Simson wird auch als Träger einzelner dichterischer Gattungen vorgeführt, da er als der erste, welcher die Räthsel in rhythmisch gemessener Form mit Alliterationen und feinem Ausdruck, Sprüche mit gereimten und witzigen Wortspielen vortrug, angesehen werden kann. Nächst der lyrischen Dichtung sehen wir also in der Richterzeit auch die Spruch- und Räthseldichtung hervortreten [1], ebenso die zur Lehrdichtung gehörenden Baumfabel.

Die erhaltenen einzelnen Dichtungen der Richterzeit. Bevor wir die einzelnen grössern Lieder und Dichtungen näher betrachten, welche man im Buche der Väter, im Heldenbuche Mose und im Richterbuche findet, und welche aus der Richterzeit herstammen und durch Anlage und Umfang eine nähere Beleuchtung verdienen, mögen vorerst die kleinern dichterischen Einschiebsel berührt werden, da sie ebensogut Zeugniss von dem dichterischen Geist des Volks ablegen. Zu solchen kleinen, abgerissenen dichterischen Versen rechnen wir z. B. die in gehobener Stimmung gesprochenen Zurufe und Bitten [2], die Reste von volksthümlichen Spottversen [3], die dichterischen Vergleichungen verschiedener Geschlechter, welche zu Sprichwörtern geworden sind [4] und worin sich die gegenseitige Eifersucht und Gereiztheit der Stämme abspiegelt, ferner die Räthsel, Sprichwörter und Wortspiele in der Simsonsage [5], alterthümliche sittliche Betrachtungen in zugespitzter, kerniger Form [6], das Feldgeschrei bei Eröffnung des Kampfes unter Gideon [7] und das Verlangen des kriegsmuthigen Volkes nach einem Schlachtlied von Debora [8], woraus man auf Schlachtlieder schliessen kann. Sämmtliche Stücke sind entweder in echt dichterischer Sprachform mitten in die prosaischen Erzählungen eingewoben oder als Erzeugnisse des Moments wieder vergessen worden, und es ist keine Uebertreibung, wenn man im Allgemeinen die hebräische Poesie der mosaischen und der Richterzeit als der altarabischen Dichtungsweise vollständig ebenbürtig betrachtet, da man noch heute bei den Beduinen und Wahabiten in der arabischen Wüste dergleichen eingewebte Gedichte hört.

Wir kommen nun zu den grössern Liedern, welche der Richterzeit angehören und unter denen verdient den ersten Ehrenplatz, wenngleich es nicht das älteste dieser Zeit ist:

1. Ri. 14, 14 als חִידָה bezeichnet, vgl. noch 14, 18; 15, 3. 16. 18; 16, 28. — 2. Ri. 1, 15. — 3. Das. 12, 4. — 4. Das. 8, 2. — 5. Das. K. 14—16. — 6. 1 S. 2, 25. — 7. Ri. 7, 20. — 8. Das. 5, 12.

1. das kunstvolle Siegeslied der Debora[1].

Das zum Behufe des Siegesfestes von der prophetischen Richterin *Debora* gedichtete volksthümliche Siegeslied[2], welches von der Dichterin selbst und von dem Chor der Volksältesten in Verbindung mit den Kriegern am Tage des Sieges über den phönikischen König *Sisera*, begleitet mit Tonspiel und Tanz, gesungen wurde, ist zwar nicht die älteste lyrische Dichtung der Richterzeit, aber entschieden die kunstvollste und erhabenste, in Gliederung ihrer Theile, in der dichterischen Form und in ihrem Inhalte die mustergiltigste. In diesem Liede ist uns das schönste, aus der Fülle des bewegten geschichtlichen Lebens hervorgegangene Denkmal der Volksdichtung in der Richterzeit, das erhabenste Abbild der damaligen geschichtlichen Verhältnisse, der nationalen Kämpfe, der socialen, religiösen und sittlichen Bildung des Volkes erhalten, und daraus ist mit vollem Rechte, wie wir oben berührt haben, auf ähnliche Lieder der Richterzeit, wie die Heldenbücher noch durchschimmern lassen, zu schliessen. Wie vor diesem echt geschichtlichen Siegesliede der vorangehende geschichtliche Bericht[3] nur mangelhaft und verblasst erscheint, die kurzen und erhabenen Schilderungen des Liedes aber ein lebensvolleres und anschaulicheres Bild der Thaten und Kämpfe bieten, ebenso mögen die verlorenen Lieder die kargen geschichtlichen Berichte dieser Heroenzeit zu ergänzen geeignet gewesen sein. Für unseren Zweck hier, da weder eine exegetische Erklärung, noch eine Umdichtung des Liedes gegeben

---

1. Dieses Lied hat eine ganze Literatur zu seiner Erklärung. Von den Exegeten des ganzen Richterbuches abgesehen, schrieben besonders darüber: *Schultens*, obs. phil. crit. ad Deborae et Mosis cantica (Leyd. 1745, 4); *Lette*, animadv. etc. (ib. 1799, 8); *Lüderwald*, obs. in Deborae epinicium (Helmst. 1772, 4); *Schnurrer*, comm. phil. in cant. Deb. (Tüb. 1775, 4); *Whiston*, an attempt to translate and explain the different passages in the song of Deb. (London 1788, 4); *Köhler*, Nachlese etc. in Eichhorn's Rep. VI. 163 f. XII. 235 f.; *Mendelssohn*, Uebers. des Siegesliedes, im Measssaf v. 1788; *Brini*, cantico di Debora etc. (Rom 1792, 4); *Hollmann*, comm. phil. crit. in carmen Deb. (L. 1818, 8); *Kalkar*, de cantico Deb. (Odensee 1833, 8); mit kunstkrit. Verständniss: *Herder*, Briefe, d. Stud. der Theologie betr. Th. I. u. Geist d. hebr. Poesie Th. II.; in neuester Zeit: *Ewald*, Gesch. II. 351—53; dess. Dichtungen des AT.'s I. 178 ff.; *Meier*, Gesch. der poet. Nat.-Lit. S. 80—88. *Böttcher's* Dramatisirung des Liedes kann nicht in Betracht kommen. — 2. Ri. K. 5. — 3. Ri. K. 4.

werden soll, reicht es hin, die Kunstform und den übersichtlichen Inhalt dieser Dichtung zu behandeln. Das kunstvoll angelegte und wohlgegliederte Lied[1] besteht aus 3 Theilen zu je 3 Strophen, jede Strophe aus je 9 oder 11 vollen Versgliedern; jedem dieser Theile geht eine Vorstrophe als Aufforderung zum Gesang voran von je 3 Versgliedern, von der Dichterin als Leiterin des Gesanges ausgehend, und jeden Theil beschliesst ein kurzer aus einem einzigen Versgliede bestehender Nachhall[2]. Dieser Rhythmus nach bestimmten Zahlenverhältnissen, den man bei einem genauen Einblicke trotz einiger Wiederholungen, Versetzungen und Auslassungen leicht erkennt und uns jede andere Gliederung[3] auszuschliessen zwingt, ist nicht zufällig und unbewusst, sondern mit künstlerischer Absichtlichkeit entstanden, wozu schon ein Siegeslied von Mose[4] zum Vorbilde gedient hat. Denn hier wie dort beginnt jede Abtheilung des Liedes mit einer feierlichen ermunternden dreigliederigen Vorstrophe, hier wie dort beschliesst ein abgerissener lauter Nachhall jeden Liedes-Theil, obgleich die erste Abtheilung dort nur aus *einer* Strophe besteht und die Versglieder der Strophen nicht 9 und 11, sondern 6 und 5 Versglieder haben. Die 3 Theile des Liedes charakterisiren sich in folgender Weise: *Der Hymnos* oder der Dankgesang (2—11) gibt zunächst die Aufforderung zum Preise Gottes, dann einen feierlichen Rückblick auf die Theophanie der mosaischen Zeit, auf die Erscheinung Gottes am Sinai in Sturm und Wettern. Von der Schilderung dieser herrlichen Zeit geht die Dichterin auf die traurige letzte Vergangenheit unter *Schamgar* und *Jaël* über und schliesst mit der eignen Zeit der Noth und der Rettung, wofür alle Glieder des Volks dem Sieggeber Jehova danken müssen. Jede der 3 Strophen des Hymnos ist in sich abgeschlossen und bilden zusammen mit ihrer Vorstrophe und ihrem Nachhall das Muster eines Lobliedes.

---

1. Ri. 5, 2—30. — 2. Nach der pros. Ueberschrift (Ri. 5, 1) folgt also: 1. Vorstrophe (5, 2), dann die 3 Strophen (3—5; 6—8; 9—11) u. Nachhall (11 d). 2. Vorstrophe (12), die 3 Strophen zu 9 Gliedern (13—15; 16—18; 19—21) u. Nachhall (21 c). 3. Vorstrophe (fehlt u. ist wahrscheinlich aus V. 12 zu wiederholen), die 3 Strophen (22—24; 25—27; 28—30) u. Nachhall in dem einen Versgliede (31 a). Der ganze Vers 31 gehört nach Inhalt und Strophenbau nicht zum Liede, sondern wurde vom Ordner des Richterbuches nach Aufnahme des letzten Nachhalls hinzugefügt. — 3. Z. B. die von *Köster* (Stud. u. Krit. 1831. I. 72—76) u. *Studer* (S. 114). — 4. Ex. K. 15.

2. Das den Kampf selbst und den Verlauf des grossartigen Schlachttags schildernde Lied, das bereits von Siegeshoffnungen durchweht ist (13—21). Nach einer einleitenden Vorstrophe schildert die Dichterin das Herbeieilen von Edlen und Volk zum Kampfe, die gekommenen Stämme lobend, die zurückgebliebenen tadelnd; sie schildert, wie selbst die göttlichen Mächte wider die Feinde kämpften und Israël der Erfolg des Kampfes daher gewiss sein konnte. 3. Das eigentliche Siegeslied, das pindarische Epinikion[1], worin, nach einer kurzen Wiederholung der Schlachtschilderung, nach einer Verwünschung der Bewohner von *Meros* und einer Segnung der *Jaël*, die kühne That des kenaanitischen Heldenweibes in der Ermordung des flüchtigen *Sisera* gepriesen wird, endlich das Heimathhaus des gefallenen Feldherrn, die ergreifenden Scenen zwischen der Mutter und den Zeltfrauen in dem Schweben zwischen Furcht und Hoffnung in lebendiger, naturgetreuer Wahrheit beschrieben wird und so das grosse furchtbare Gemälde abgeschlossen. Eine solche Dreitheilung mit Vorstrophen und Nachhall kehren, wie gesagt, auch bei andern Siegesliedern wieder; Hymnos, Schilderung des Kampfes und Epinikion bilden die natürlichen Theile solcher Lieder.

Einzelne Ergebnisse aus näherer Betrachtung des Liedes. Von der strophischen und rhythmischen Gliederung des Debora-Liedes abgesehen, müssen wir den Fundort desselben, wo es der Ordner des Heldenbuches Debora vorfand, in Betracht ziehen, da die alterthümliche Sprachform des nordpalästinischen Dialekts in demselben und auch sein Umfang auf eine schriftliche und nicht mündliche Ueberlieferung hinweisen. Wenn es aber dem Verfasser der Debora-Geschichte schriftlich vorgelegen und wenn es sogar auf das Geschichtliche einen wesentlichen Einfluss geübt hat, so kann es nur, wie so viele andere Lieder bis in die davidische Zeit hinein[2], wie auch das Siegeslied am Suf-Meer[3] und andere derart, in dem nationalen Liederbuche *Jaschar* gestanden haben. Nur durch diese Annahme ist der gleiche Gebrauch seltener Wörter in den von den Liedern abhängigen geschichtlichen Berichten zu erklären. Eine andere Erscheinung tritt uns hier in diesem Liede entgegen, dass im Geiste der Richterzeit und unter Debora weder auf niedere

1. Mit den Pindarischen Siegesliedern hat das Deboralied bereits *Rückersfelder* (Sylloge etc. I. p. 53) verglichen. — 2. Jos. 10, 12 f.; 2 S. 1, 18 f. — 3. Ex. K. 15.

noch oberste Priester, weder auf das Volksheiligthum, noch auf *Schiloh* hingedeutet wird, dass nicht einmal der sonst häufige Name *Schofet* (Richter) vorkommt, so dass es ganz ein weltliches, freies, von aller Theokratie abgelöstes Gepräge aufweist und nur in der strophischen Gliederung seine Analogien hat. Zur Bezeichnung der Obern, der Anführer oder der Richter, wie sie bei einzelnen Stämmen oder bei mehreren Stämmen zusammen oder nur bei gewissen Familienschaften in der Richterzeit das Volk oder die Gemeinden leiteten, gebraucht das Lied neben 9 andern dichterischen Namen[1] auch den dichterischen Namen *Melech* (Herrscher)[2], obgleich in diesen Zeiten von einem Königthum im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann. Dieser poetische Sprachgebrauch erklärt uns, wie in einem andern Siegeslied der Richterzeit[3] dieses Wort von einem Richter vorkommen konnte.

2. Das mosaische Siegeslied am Suf-Meer und 3. das erste Passa-Lied zu Schiloh.

Das uralte von Mose gleich nach der Rettung Israël's am Suf-Meer gedichtete und gesungene Siegeslied[4], das dem Beginne der mosaischen Zeit angehört (1495 v. Chr.), hat sich nicht vollständig erhalten und ist in seinem Epinikion[5] durch das Bruchstück eines Passa-Liedes ergänzt und ersetzt worden, welches 1448 v. Chr. zum Absingen am Heiligthume zu Schiloh gedichtet wurde. Nur dieser Umstand, dass zwei verschiedene, 47 Jahre auseinanderliegende Lieder verschmolzen wurden, konnte uns veranlassen, darauf hier zurückzukommen und die strophische und rhythmische Gliederung derselben zu betrachten. Von dem alten Siegesliede haben sich erhalten: 1. die dreigliederige Vorstrophe, ähnlich wie bei dem Deboralied[6], worauf der Hymnos in *einer* Strophe von 6 Versgliedern[7] folgte, dazu der Nachhall in *einem* Versgliede, der an den unrechten Ort gekommen ist[8]. 2. Das Kampfgemälde in *drei* Strophen, deren erste[9] sechs, deren zweite[10] fünf und deren

---

1. פְּרָזוֹן Ri. 5, 7, אֱלֹהִים 5, 8 nach alterthümlichem Sprachgebrauch für Obrigkeit, חוֹקֵק 5, 9, אַדִּיר 5, 13, גִּבּוֹר ib., מְחוֹקֵק 5, 14, סֹפֵר ib., שַׂר ib., רוֹזֵן 5, 3. Siehe m. WB. s. vv. — 2. Ri. 5, 3. Unter מְלָכִים u. רוֹזְנִים sind die Volksfürsten als Herrscher, Anführer und Richter einzelner Stämme od. Stammtheile zu verstehen. — 3. 1 S. 2, 1—10. — 4. Ex. 15, 1—12; vgl. ob. I. 357 u. 451. — 5. Ex. 15, 13—17. — 6. Das. 15, 1. — 7. Das. 15, 2—8. — 8. Das. 15, 18. — 9. Das. 15, 4—6. — 10. Das. 15, 7—8.

dritte[1] sieben Versglieder hat. Als Nachhall zu diesem mag derselbe Vers wie der zum Hymnos gegebene gedient haben, wie auch die weggelassene Vorstrophe die gleiche gewesen sein kann. 3. Das Epinikion mit seiner Vorstrophe, von welchem sich aber nur die dreigliedrige Vorstrophe[2] und *ein* Versglied erhalten hat, während es wahrscheinlich aus drei Strophen bestand[3]. Dieses uralte Siegeslied Mose's, dessen erster Theil, der Hymnos mit Vorstrophe und Nachhall, offenbar den Grundstock bildet und auch sprachlich Spuren des höchsten Alterthums aufweist[4], mag schon frühzeitig bei der alljährlich wiederkehrenden Passa-Feier gesungen worden sein, um an die am Passa geschehene Rettung am Suf-Meer zu erinnern. In dem nationalen Liederbuche *Jaschar* hat es wahrscheinlich den ersten Platz eingenommen. Als nach 47 Jahren Israël seine Wüstenwanderung unter harten Kämpfen durchgemacht, seine Heimat sich erobert und die phönikischen Stämme besiegt hatte, als es den Edomäern, Moabäern, Filistäern und Westphönikiern ein Schrecken geworden und nach der ersten gewonnenen Sicherheit sein Zeltheiligthum zu Schiloh aufgerichtet, da sang man das alte Passa-Lied mit einem neuen, aus einem besonders gedichteten Passa-Lied genommenen Epinikion[5], das wohl ebenfalls im Liederbuche *Jaschar* gestanden hat. Man wollte in dem neuen Epinikion das Ziel und Ergebniss jenes Ursieges, den Eintritt in das Schiloh-Heiligthum, das vielleicht am Passa-Feste errichtet wurde, mitfeiern und setzte daher aus dem neuen Liede die zwei Strophen für die alten hin. Nachdem aus dem alten Liede die einleitende Vorstrophe und das Ueberbleibsel der ersten Strophe des alten Epinikion geblieben war[6], folgten sodann aus dem neuen Liede zwei Strophen von je 7 Versgliedern als neues Epinikion[7], mit dem allgemeinen eingliedrigen Nachhalle[8] schliessend. Beide Lieder, sowohl das mosaische Siegeslied, als auch das vielleicht von *Josua* herrührende Passa-Loblied, gehören freilich der mosaischen Zeit an und hätten früher nach Anlage und Tendenz besprochen werden sollen[9]. Allein der letzte Ordner, der das nationale Schriftthum bis in die Anfangszeit des Königthums (Saul) sammelte[10], der letzte

1. Ex. 15, 9—10. — 2. Das. 15, 11. — 3. Das. 15, 12. — 4. So z. B. רָמָה *schleudern*, הִנְוָה *rühmen*, אֱלֹהֵי אָבִי u. s. w. — 5. Ex. 15, 13—18. — 6. Das. 15, 11—12. — 7. Das. 15, 13—15 u. 16—17. — 8. Das. 15, 16. — 9. Ob. I. 451. — 10. Als solchen kann man *Samuël* annehmen.

Redaktor der mannigfachen bis auf seine Zeit vorhanden gewesenen Bücher[1], hat die 2 Lieder schon als Ein Lied zusammengeschmolzen vorgefunden, es als ein einziges Lied mit Vor- und Nachschrift versehen[2], zu Ende der Rettungsgeschichte am Suf-Meer beigefügt, was nur am Ausgange der Richterzeit geschehen konnte.

4. Jakob-Sprüche oder Segen Jakob's. Ausblicke auf die Zukunft der Stämme[3].

Allgemeines. Es ist bereits oben ausführlich besprochen worden, wie nach Anschauung des jüdischen Alterthums Sterbende die Gabe der Vorherverkündigung besitzen, und dass sie prophetische Sprüche und Vorhersagungen über die künftigen Schicksale der Nachkommen verkünden können, welche vollkommen eintreffen. Ebenso haben wir oben ausgeführt, wie dieser Glaube den Dichtern eine Veranlassung war, dergleichen Sprüche und dichterische Ausblicke zu verfassen, die zwar im Geiste der Urväter gedichtet erscheinen, doch im Grunde nur die *eigene Zeit* durchblicken lassen, wobei sie von der Ansicht ausgehen, dass der Sterbende, wenn er jetzt gelebt, so sprechen würde[4]. Dieses ist bei den sogenannten *Segenssprüchen Jakob's* und *Mose's*, die man auch *prophetische Ausblicke, Weissagungen* oder *Abschiedssprüche* genannt hat, vorauszusetzen, um diese Dichtungsart unparteiisch richtig zu würdigen. Schon frühere Forscher haben darauf hingewiesen, dass die *elf kleinen Lieder*[5], aus denen diese Dichtung besteht, keine Segnungen, sondern zuweilen Missbilligung, Ungünstiges und sogar Verfluchung enthalten[6], und man nur durch die missverstandene Nachschrift[7] dazu verleitet worden ist, sie „Segen Jakob's und Mose's" zu nennen. Die Verfasser der Geschichte Jakob's im Buche der Väter, der Grundschriftler und

---

1. Dergleichen bald gesonderte bald schon verbundene Bücher waren: das Buch der Urgeschichten, das Buch der Väter, Gesch. Israël's in Aegypten, Gesch. Israël's bis zu seiner Ansiedelung in Pal., Gesch. der Helden-Richter, die Liederbücher, das Buch der proph. Reden, die Heldenbücher, die Gesetzsammlungen u. a. m. Der letzte Ordner, der bereits Sammlungen vorgefunden, hat seine Redaktion durch Auf- und Nachschriften, Einschaltungen, Sätze, Phrasen und Wörter bethätigt. — 2. Ex. 15, 1. 19. — 3. Gn. K. 49. Vgl. oben I. 216 f. 253. 453; *Ewald*, Gesch. I. 80. — 4. Ob. I. a. a. O., nam. 216 f. — 5. *Josef* vertritt die Stämme Efrajim und Manasse; *Simeon* und *Lewi* werden zusammengenommen. — 6. Gn. 49, 3–4; 5–7 u. a. m. — 7. Das. 49, 28, wo בְּרָכָה steht.

der Bearbeiter, mögen wohl dem sterbenden Erzvater Segenssprüche in den Mund gelegt, und diese *Berachot* mögen in der mosaischen Zeit noch existirt haben. Es lag im Geiste jener alten Schriftstellerei, alten Heroen dichterische Segens- oder Fluchsprüche, prophetische Dichtungen und Vorhersagungen anzudichten, ohne dass der unbefangene Sinn des Alterthums daran Anstoss nahm. Das Ersetzen alter Dichtungen durch neue und zeitgemässe war ebenfalls alte schriftstellerische Gewohnheit, ohne dass man darin eine Täuschung erblickte[1]. Aber die dem sterbenden Erzvater Jakob von den Verfassern der Vätergeschichten in den Mund gelegten Segenssprüche, auf welche eine noch erhaltene Nachschrift hinweist, wurden schon beim Ausgang der mosaischen Zeit durch kurze, charakteristische Zeichnungen der Stämme, nach ihren Stellungen zu einander und nach dem Gepräge ihres Wesens, ersetzt und diese dann wieder beim Ausgang der Richterzeit theilweise umgestaltet oder ganz von neuen kleinen Liederchen verdrängt. In den vorliegenden Liederchen dieser Dichtung sind die letzten Ersetzungen vertreten, wie wir bei Betrachtung des Inhalts sehen werden. Der Kürze wegen haben wir den Dichter am Anfange der Richterzeit mit I und den am Schlusse mit II bezeichnet.

Die dichterische Form. Die Form der *elf* kurzzeiligen Lieder ist zwar der Einkleidung der Lehrsprüche und Lehrdichtungen ähnlich und man könnte fast versucht sein, diese auf die Stämme vertheilten Liederchen zu den Spruchdichtungen zu zählen. Allein der prophetische, divinatorische Inhalt, der oft echt lyrische Ton dieser Ausblicke, geben der ganzen Dichtung schon das Gepräge von kleinen Volksliedern. Denn wenngleich die Liederchen ohne Erguss höherer Begeisterung, nüchtern und verständig, und den Sprüchen gleich in kurzen Zeilen auftreten, wenn sie auch in ihrem Ziele, die geographische und geschichtliche Lage der Stämme zu zeichnen, das Charakteristische der Väter nach der geschichtlichen Sage zu schildern, sowie in ihren kombinirten Anspielungen auf Namen, in Benutzung des Volkswitzes mit seinen herbeigeholten Assonanzen und überhaupt in der ganzen Künstlichkeit mehr zu den Lehrdichtungen hinneigen, so müssen doch andererseits wieder der Ton der prophetischen Ausblicke auf die Stämme

1. Ob. I. 217—250.

in der Richterzeit und die Rückblicke auf die idealen Stammväter der Sage, die zuweilen auftauchende lyrische Redeweise, in diesen Liederchen das Gepräge kleiner Volkslieder erkennen lassen. Die strophische Einrichtung dieser elf Liederchen hat sich nicht mehr vollständig und in ihrer Ursprünglichkeit erhalten. Gewöhnlich beginnt jedes Liedchen mit einer kleinen Strophe von *zwei*[1], selten von *drei* Versgliedern[2], und dieser Art Vorstrophe folgen sodann *eine* oder *zwei* Strophen von je *vier* Versgliedern[3]. Aber in dieser strophischen Ausführung haben sich nicht alle Liederchen erhalten, da es in *fünf* derselben bei der Vorstrophe geblieben ist[4] und in *zwei* Liedern, worin die zwei bedeutendsten Stämme *Juda* und *Josef* bedacht sind, die strophische Gliederung ganz unregelmässig und ausgedehnt erscheint[5]. Dass es allen den kleinen Liedern nicht ganz an Schwung und Kraft, an Bilderreichthum und schönen Parallelismen fehlt, lässt sich wohl voraussetzen.

Der prophetische Inhalt. Der dichterische, durch eigenthümliche Darstellungsweise in prophetischen Bildern, in seltener Sprachform und Anschauung sich charakterisirende Inhalt der *elf* kleinen Lieder über Israël's Stämme, muss uns beim tiefern Eingehen zeigen, welche von den Liedern von dem der ersten Richterzeit angehörigen frühern Dichter (I) geblieben und welche vom zweiten oder spätern (II) am Ausgange der Richterzeit lebenden verdrängt worden sind, um durch neue seiner Zeit angemessenere ersetzt zu werden. Vom früheren Dichter, der offenbar dem Stamme Juda angehörte und wahrscheinlich der in der Ueberlieferung vielfach gefeierte *Otniël* war, sind, ausser dem Vorgange einer prosaischen Einleitungsformel, wonach der sterbende Jakob seine Söhne zu sich gerufen haben soll, um ihnen die Zukunft und das Schicksal ihrer Nachkommen als Stämme zu verkünden, die Lieder über *Ruben* (49, 3—4), *Simeon-Lewi* (49, 5—7) und *Juda* (49, 8—12) unverändert geblieben, und kein Ausdruck in denselben, wenn man die eigenthümlichen, dichterischen, überschwenglichen und seltenen Redeweisen auf den gewöhnlichen prosaischen Werth zurückführt, weist auf eine spätere Zeit als *Otniël* hin. Ueber *Ruben* lässt der Dichter den sterbenden Jakob sagen, dass er als Erstgeborner wohl nach Würde, Rang

---

1. Lied 1. 2. 5. 7. 8. 9. — 2. Lied 3. 4. 10. 11. — 3. Lied 1. 2. 5. 6. — 4. Lied 4. 7. 8. 9. 11. — 5. Lied 3. 10.

und Macht vor den Brüderstämmen hätte bevorzugt sein sollen, allein weil sein Stammvater, von Leidenschaft getrieben, das väterliche Ehebett entweiht hatte, habe der Stamm alle Vorrechte und allen Einfluss eingebüsst. Rang und Macht Ruben's ging auf Juda über. Juda's Banner zog während der Wüstenwanderung voran [1]; bei der Eroberung Palästina's und bei den Kriegen nach Josua [2] war nur Juda der volkreichste Vorstamm und Vorkämpfer, während zur Zeit des Dichters (Otniël's) der Rubenstamm träge bei seinen Heerden lebte [3], ohne bis dahin in die Volksverhältnisse eingegriffen zu haben. — Ueber *Simeon* und *Lewi* lässt der Dichter den Jakob prophetisch sprechen, dass sie in ihren Stämmen keinen abgeschlossenen und zusammenhängenden Landestheil besitzen, sondern getrennt und versprengt unter andern Stämmen leben werden, ohne den Segen der Zusammengehörigkeit. Es ist dies ein Fluch, die Strafe wegen ihrer gemeinsamen Gewaltthätigkeit gegen die Sichemiten, wodurch dem Erzvater grosses Herzleid zugefügt wurde [4]. Der Simeonstamm war von der mosaischen Zeit an bis auf Otniël und auch fernerhin ein höchst herabgekommener; seine Wohnsitze lagen im südlichen und westlichen Theile Palästina's vertheilt und bildeten nur ein Anhängsel zu Juda [5]. Der Simeonstamm war schon seit der mosaischen Zeit an Menschenzahl so winzig [6], dass der Dichter des Mose-Segens [7] ihn ganz übergehen konnte. Der Lewistamm, welcher aus Priestern, Tempel- und Opferdienern bestand, war zur Zeit des Dichters ganz heimathlos, zerstreut und ohne alles Ansehen, das er erst unter David gewann. Die Heimathlosigkeit sah der Dichter als Fluch an. — Das am meisten missverstandene Lied ist das vom Dichter dem sterbenden Jakob in den Mund gelegte über *Juda* [8]. Der Stamm Juda galt dem Dichter als der geehrteste und angesehenste [9], in welchem die politische und kriegerische Macht am meisten vertreten ist. Auf den Namen Jehuda anspielend, nennt er ihn den Ruhm und Preis der Brüderstämme, der die Feinde angreift und bezwingt, und dem ganz Israël huldigt [10]. Weiter lässt er Jakob sagen:

---

1. Nu. 10, 14. — 2. Ri. K. 1. — 3. Das. 5, 15. — 4. Gn. 34, 25 f. — 5. Jos. 19, 1—9; Ri. 1, 3. 17. — 6. Nu. 26, 14. — 7. Dt. K. 33. — 8. Missverstanden haben es: *Zirkel*, diss. super benedictione Judae etc. (Wittenb. 1786); *Werlin*, de laudatione Judae (Hann. 1838); sonst noch *Hufnagel*, *Muhlert*, *Hengstenberg*, *Tuch*, *Knobel* u. A. — 9. Gn. 43, 8 f.; 44, 14 f.; 46, 28. — 10. Das. 49, 8.

„Ein junger Leu bist du Juda, — vom Raube, mein Sohn, steigst du herauf; — er krümmt sich, setzt sich wie ein Leu, wie eine Löwin, — wer mag ihn aufregen"! Das ist bis zur und mit der Zeit des Dichters thatsächlich geschehen, als der Judastamm noch im Lager bei Schiloh stand und unter dem Heldenrichter *Otniël* sich durch kriegerischen Muth und durch Tapferkeit auszeichnete. Schon in der mosaischen Zeit war der Judastamm der volkreichste, hatte auf dem Wüstenzuge den Vortritt und war stets der von Gott bestellte Vorkämpfer, dem die Brüderstämme gehuldigt haben. *Juda* unter Leitung des Helden *Otniël* führte im Beginn der Richterzeit von *Schiloh* aus als vorkämpfender Stamm einen siegreichen Krieg gegen phönikische Stämme, gegen *Adoni-Besek* und seine verbündeten Kleinkönige; er führte ganz allein, als er noch zu Schiloh auf dem Efrajim-Gebirge lagerte, einen achtjährigen Kampf gegen einen grausamen mesopotamischen Eroberer *Kuschan*. Diese siegreichen Kämpfe, welche *Otniël* in Gemeinschaft mit seinem Stamme für Israël's Selbständigkeit geführt hat und daher als Heldenrichter und gottbegeisterter Retter verehrt wurde, konnte wohl der Dichter so schildern. Die kampfesmuthigen Judäer, wenn sie vom Efrajim-Gebirge herab in die Ebene stiegen, die Feinde besiegten und dann sich auf das Gebirge zurückzogen, konnten in der überschwenglichen Sprache der Dichtung mit den Löwen verglichen werden. Das Bild lag dem Dichter um so näher, als *Otniël* selbst „Löwe Gottes" bedeutet[1]. Weiter heisst es: „Nicht entfernt sich ein Stabhalter[2] von Juda, — noch ein Heerführer[3] aus der Mitte seiner Fussvölker[4], — so lange man[5] nach Schiloh[6] kommt — und die Stämme ihm gehorchen". In vollen hochtönenden dichterischen Ausdrücken zeichnet der Dichter, der wahrscheinlich eben *Otniël* selbst war, die kriegerische und politisch-bürgerliche Führerschaft des Judastammes und seines Helden-

---

1. Siehe m. WB. s. v. — 2. שֵׁבֶט steht im Sinne v. תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט Am. 1, 5. Die Anführer der Richterzeit u. deren Helden heissen מֹשְׁכִי בְּשֵׁבֶט סֹפֵר Ri. 5, 19. — 3. מְחֹקֵק u. חֹקֵק hiessen „Gebieter, Anführer" Ri. 5, 8. 14. — 4. רַגְלָיו von רַגְלִים (Jer. 12, 5) heisst „seine Fussvölker". Das isr. Kriegsheer bestand damals nur aus Fussvölkern, da erst David und Salomo Reiterei hatten. לֹא יָסוּר ist zu מִבֵּין רַגְלָיו zu ergänzen. — 5. עַד כִּי so lange als, wie עַד שֶׁ· HL. 1, 12, sonst auch עַד, s. m. WB. s. v. — 6. שִׁלֹה kann hier nur die Kultstadt im Efrajim-Gebiete (*Herder*, *Bleek*) sein; s. m. WB. s. v.

Richters; der judäische Vorrang hat in der That nur so lange gedauert, als Jehuda im Lager bei Schiloh weilte und dorthin von seinen Kriegszügen zurückkehrte, während später, als Juda sich sein Besitzthum eroberte und sich behaglich einrichtete, die Führerschaft von Juda ganz schwand und in der ganzen Richterzeit nicht wieder zur Führerschaft gelangte. — Die folgende aus 6 Versgliedern bestehende Strophe wurde später hinzugedichtet, nachdem *Otniël* seinen Stamm zur Eroberung Südpalästina's angeführt und Juda den Süden Palästina's als Erbbesitz eingenommen und in behaglicher Ruhe sich eingerichtet hatte. Das Südgebiet Juda's war durch Weinberge und Viehtriften ausgezeichnet[1]; der Stamm ruhte da aus von den blutigen Kämpfen, genoss die Segensfülle seines Besitzthums und pflegte einer unangefochtenen Ruhe. In dichterischer Uebertreibung wird dieser grosse Segen als schon vom sterbenden Jakob verheissen ausgemalt[2].

Der zweite Dichter der Aussprüche Jakob's. Von dem ersten Dichter der Jakob-Sprüche über die Stämme haben sich nur die über die 4 Stämme Ruben, Simeon, Lewi und Juda erhalten, d. h. der Ergänzer des Buches der Väter oder der letzte Ordner aus der letzten Zeit Samuël's, hat es für gut befunden, aus der Dichtung der ersten Richterzeit nur diese beizubehalten, wodurch die Sprüche dieses Dichters über die andern 8 Stämme natürlich verloren gingen. Neben diesem *ersten* Dichter hat aber ein *anderer*, welcher am Ausgange der Richterzeit gelebt hat, dergleichen dem sterbenden Erzvater in den Mund gelegten Sprüche über die 12 Stämme gedichtet, aus welchen der letzte Ordner die Liederchen über die 8 Stämme genommen, so dass hier umgekehrt die über jene vier Stämme verloren gingen. Das Charakteristische dieses zweiten späteren Dichters besteht darin, dass hier nicht wie in jenem der Judastamm, sondern *Josef*, d. h. *Efrajim*, der Mittelpunkt aller Verherrlichung ist, dessen Ruhm und hohe Stellung als „Ausersehenen und Fürsten der Brüderstämme"[3] der Dichter schon Jakob verheissen lässt, und dass, wie dort das dem Judastamm gewidmete Lied, so hier das dem Doppelstamm *Josef* gewidmete das umfänglichste ist. Denn während die lyrischen Sprüche über 7 Stämme zusammen (Sebulun, Issachar, Dan, Gad,

---

1. Jo. 1, 7 f.; 4, 15; 2 Chr. 26, 19. — 2. Gn. 49, 11—12. — 3. נְזִיר נָזִיר Gn. 49, 26.

Ascher, Naftali und Binjamin) nur 23 Versglieder haben, zählt das Lied über *Josef* allein 18 solcher Verse. *Efrajim* mit den Stämmen im Norden und Nordwesten, zum Theil auch mit denen jenseits des Jordan, bildeten stets eine Art Gegensatz zu Juda, und wenn wir von Juda wissen, dass seine Führerschaft mit *Otniël* aufgehört hat, so kann es uns nicht wundern, wenn ein *efraimitischer Dichter* gegen den Ausgang der Richterzeit, welcher vielleicht selbst Richter und Held war, Aussprüche Jakob's zur Verherrlichung Efrajim's gedichtet hat. Ein Kern des Efrajim-Stammes, namentlich die Bewohner des Efrajim-Gebirges, betheiligte sich bei dem grossen Nationalkampfe unter Leitung der Debora [1], wie doch auch der erste Held und Nachfolger Mose's, Josua, der erste Eroberer Palästina's, ein Efraimite war. Der mächtige Stamm Efrajim, in dessen Mitte das nationale Heiligthum (Schiloh) stand, vollendete den Kampf Gideon's gegen Midjan und die Söhne des Ostens, und da dieser Stamm, nach seiner starken Bevölkerung und Ausdehnung, nach seinem starken Einfluss während der ganzen Richterzeit sich als Vorstamm und Spitze betrachtete, so war es natürlich, wenn er darauf Anspruch machte, dass ohne seine Theilnahme kein Krieg begonnen werde [2]. In seinem übermüthigen und hochfahrenden Benehmen gegen die Brüderstämme, aus selbstbewusster Macht hervorgegangen, verwickelte er sich zwar in einen Kampf mit den Giladiten, die ihn heftig angriffen, Pfeile nach ihm schossen, ihn hassten und befeindeten [3], allein ungeachtet der Niederlage blieb sein Bogen straff, seine Arme kräftig [4]. Aus seiner Mitte trat zur Zeit Simson's ein Held und Richter auf, *Abdon* oder *Bdân* ben Hillel aus Piraton mit Namen, welcher die mächtigen Feinde in Nord- und Mittelpalästina besiegte und den Stämmen Ruhe und Sicherheit verschaffte [5]. Von dem efraimitischen Helden-Richter *Abdon* erzählt zwar der *judäische* Ordner der Richtergeschichte nur sein glanzvolles Auftreten und sein Richteramt, allein dass er auch ein berühmter Held war, sieht man aus der grossen Mahnrede Samuël's, wo unter allen Richtern *er* allein als Held und Feindebesieger neben *Gideon*

---

1. Ri. 5, 14. — 2. Das. 7, 24—8, 3; 12, 1—6; vgl. *Bertheau*, Zur Gesch. der Israëliten S. 294 f. — 3. Gn. 49, 29; vgl. Ri. 12, 1—6. — 4. Gn. 49, 24. Dieses rühmt schon das Lied über ihn. — 5. Ri. 12, 13—15; 1 S. 12, 11, wo בְּדָן für עַבְדּוֹן steht.

und *Jiftach* angeführt wird. Auf diesen efraimitischen Magnaten und Helden-Richter *Abdon* lässt sich die 2. Dichtung zurückführen, wie die erste auf *Otniël*, und keine einzige Angabe geht in der That über die Zeit *Abdon's* hinaus. Geschichtliche Bezüge gibt der Dichter z. B. bei *Naftali* [1], dessen Schnelligkeit mit einer aufgescheuchten Gazelle verglichen wird und der ein so herrliches Siegeslied [2] veranlasst hat, da dieser Stamm sich wacker bei den nationalen Kämpfen der Richterzeit betheiligte [3]. Ebenso bei *Gad* [4], von dem er Jakob sagen lässt, dass zwar Rotten (der Ammonäer und arabischer Stämme) ihn drängen, er aber stets hinter ihnen her ist, was unter dem Gaditen *Jiftach* [5] und vielleicht noch früher geschehen ist [6]. Von *Binjamin* [7] wird seine Kriegs- und Beutelust mit der eines raubgierigen Wolfes verglichen; die anzuerkennende kriegerische Tüchtigkeit, wie sie z. B. der Binjaminit *Ehud* gezeigt [8], artete auch in Grausamkeit aus [9]. Bei dem *Danstamme* weiss der Dichter zu sagen [10], dass aus ihm ein Richter und Held (Simson) entstand und dass er der Hornotter gleich hinterlistig und unversehens anfällt, was bei dem Ueberfall der Bewohner von Lajisch wirklich geschah [11]. Sonst sind seine dichterischen Aussprüche über die Stämme nur Hinweisungen auf ihre günstigen Wohnsitze und geographische Lage, auf ihren Verkehr mit den Sidoniern und Phönikiern, auf die Vorliebe manches Stammes zur trägen Ruhe u. s. w., wie es sich im Verlaufe der Richterzeit herausgestellt hat [12].

5—6. Zwei Lieder Samuël's, genannt „Segen Mose's“.

Unter dem Namen „*Segenslied* (Beracha) *Mose's, des Mannes Gottes, über Israël vor seinem Tode gesprochen*“ hat der Ordner des Heldenbuches Mose oder des Fünfbuches überhaupt eine Reihe von Dichtungen in den Bericht über das Hinscheiden des Gesetzgebers eingewoben [13], die man gewöhn-

1. Gn. 49, 21. — 2. אִמְרֵי שָׁפֶר. Das נֹתֵן kann sich nur auf Naftali, nicht auf אַיָּלָה beziehen. — 3. Ri. 5, 18; 6, 35; 7, 23. — 4. Gn. 49, 19; vgl. Dt. 33, 20. — 5. Ri. 10, 8. 17; 11, 4 f. — 6. 1 Chr. 5, 18 f. — 7. Gn. 49, 27. — 8. Ri. 3, 15 f. — 9. Das. 5, 20 f. — 10. Gn. 49, 16—17. — 11. Ri. 18, 27. — 12. Eine starke Literatur über diese Dichtungen findet man verzeichnet bei *Knobel*, Genesis S. 325, aber keine der 18 besonderen Schriften und auch nicht die zahlreichen Exegeten haben über Ursprung, Verfasser, Anlage und Zeit dieser Dichtungen das Richtige getroffen. — 13. Dt. 33, 1—29.

lich als „*Segen* Mose's über die 12 Stämme“ angesehen und erklärt hat[1]. Allein schon ein flüchtiger Blick auf den Inhalt dieser Lieder belehrt uns, dass hier Mose ebensowenig der Verfasser sein kann, als der Erzvater Jakob von den ihm in den Mund gelegten „Segenssprüchen über die Stämme“[2], dass vielmehr hier wie dort die Segenssprüche ihrem Inhalte nach einer späteren Zeit angehören[3] und dass nach altem schriftstellerischen Brauche hier wie dort die ursprünglichen wirklichen Segenssprüche, welche das Buch der Väter und das Heldenbuch Mose gehabt haben mögen, in der Folgezeit durch andere, neuere ersetzt worden sind[4], so dass wir in jedem Fall nur den Ersatz zu betrachten haben. Hier stellt sich noch zum Unterschiede von den angeblichen Segenssprüchen des sterbenden Jakob besonders heraus, dass der Name „Segen Mose's“ nur auf einen Theil anzuwenden ist[5], während andere damit verbundene nicht dahingehörige Strophen[6] offenbar ein ganz anderes und besonderes Lied bilden. Das *eine* dieser Lieder bietet sich nur als *neues Lied über die zwölf Stämme*, das *andere* als *Hymnos über die Stiftung des theokratischen Israël* dar, und nur in dieser Weise führen wir sie hier vor.

Neues Lied über die zwölf Stämme. Nach dem Muster der Aussprüche über die 12 Stämme von zwei Dichtern der Richterzeit (*Otniël* und *Abdon*), dem sterbenden Erzvater Jakob in den Mund gelegt, verfasste ein späterer Dichter, nachdem die Sage dem sterbenden Gesetzgeber wie einst dem sterbenden Erzvater Segenswünsche für das zwölfgetheilte Israël angedichtet hatte, ein Lied über die Stämme, das er dem Mose in den Mund legt. Diese dichterischen Sprüche oder Liederchen bildeten den Ersatz für die verloren gegangenen Sprüche der Sage wie im sogenannten Segen Jakob's, aber während dort die ersetzenden Sprüche *nur* historische und topographische Schilderungen über die Stämme geben, liefert unser Lied auch wirkliche Sprüche des Segens, der Intention der Ueberschrift mehr entsprechend. Der Strophenbau der markigen Sprüche über die Stämme ist nicht fest und bestimmt in seinen Versgliedern. Der Dichter scheint blos eine hochdichterische

1. Vgl. *Teller*, Uebersetzung des Segens Jakobs und Mosis (Halle 1766); *Herder*, Geist der hebr. Poesie etc. od. *Justi* II. 196—215; *Justi*, Nationalgesänge III. 1—61; *Graf*, der Segen Mosis erklärt (Lpzg. 1857). — 2. Siehe oben I. 253. — 3. Ebendas. S. 441. — 4. Siehe weiterhin. — 5. Dt. 33, 6—25. — 6. Das. 2—5; 26—29.



Sprache, einen Rhythmus der Versglieder, aber keine regelmässige Strophik beabsichtigt zu haben. Denn wenn er auch bei 6 Stämmen (Ruben, Juda, Binjamin, Naftali, Sebulun und Issachar) Sprüche von dreigliederigen Strophen hat, so sind doch zu *Gad, Ascher, Lewi* und *Josef* noch zwei-, fünf-, dreizehn- und vierzehngliederige Strophen zu den ursprünglich dreigliederigen hinzugefügt, und dem *Dan*-Stamme ist überhaupt nur eine zweigliederige Strophe gewidmet. Den Geist dieses neuen Liedes über die Stämme anlangend, so bilden hier die dichterischen Sprüche über den priesterlichen Stamm *Lewi* den Mittelpunkt und Kern, nicht aber wie im *ersten* angeblichen Jakob-Segen der Stamm *Juda* oder im zweiten der Stamm *Efrajim*, weil hier der Dichter, selbst dem Stamm Lewi angehörend, vorzüglich diesen seinen Stamm vom sterbenden Mose segnen lassen wollte. Der Lewi-Stamm, sagt der Dichter[1], vertritt das Priesterthum[2], ist Träger der heiligen Orakel (Urim und Tummim), der Verehrung und des Dienstes Jehova's; er hat den Opfer- und Räucherkult auszuführen, allen weltlichen Verhältnissen, allen Familienbanden zu entsagen und sie dem ständigen Berufe im Dienste Gottes unterzuordnen. Diesem Stamme liegen die Pflichten ob, die Theokratie zu verwirklichen, den Gottesbund mit Israël fester zu machen; ihm gehört darum auch der Lehrberuf, die Kunde der göttlichen Gesetze zu verbreiten und nach dem Gesetze die Rechtsentscheidungen zu geben. Der Dichter lässt den sterbenden Gesetzgeber in geflügelten Worten diese Mission des Lewistammes, diesen religiösen und kulturgeschichtlichen Beruf aussprechen und schliesst mit der Bitte zu Gott, dass die Kraft dieses Stammes sich steigern, die Thaten desselben gottgefällig sein mögen, dass die Kraft seiner Gegner (Saul und Genossen) gebrochen werden und die Hasser in ihrem grausamen Verfahren[3] nicht aufkommen sollen. Diese Schilderung erhält in der Geschichte des Propheten und Richters Samuël, der aus dem Stamme Lewi war, ihre Beleuchtung. Ganz Israël von Dan bis Berseba hielt Samuël für den treuesten Propheten Jehova's[4], welcher stets auf Busse, Reinheit des Jehova-Kultus, Entfernung der heidnischen Beimischungen drang[5], in den

1. Dt. 33, 8—11. — 2. Der Hochpriester heisst אִישׁ חָסִיד. Der Dichter dachte dabei an Ahron und fügte daher 8 b u. c hinzu. — 3. Die Tödtung der 85 Priester zu Nob 1 S. K. 22. — 4. 1 S. 3, 20—21. — 5. 1 S. 7, 3—10.

Kult-Städten alljährlich umherzog, um Recht zu sprechen und das Volk zu belehren[1]. Samuël war von Kindheit an Gott geweiht, hatte sich von den Eltern, von Brüdern und Schwestern losgerungen, um sich ganz dem Dienste Gottes hinzugeben; er verwarf seine ungerathenen Söhne, indem er diese Verwerfung als Gottesspruch ansah[2]. Die feindliche Gesinnung Saul's gegen die Priester, welche die Orakel Gottes verkündeten, die Hinmordung der 85 Priester aus Nob[3] und sein Vergehen gegen die Aussprüche Gottes konnte den dichtenden Propheten zu dem in den Mund Mose's gelegten Gebete veranlassen, dass Gott diesen Hass Saul's brechen möchte. Auch die Sprüche über die andern Stämme in ihren historischen Bezügen gehen über die Zeit Samuël's nicht hinaus. Der erste Spruch über *Ruben* und *Simeon*[4] lautet: „Es lebe Ruben — und schwinde nicht, — und Simeon's Männer seien nicht zählig“[5]. Der Rubenstamm war zur Zeit Samuël's ganz herabgekommen, und ebenso Simeon. Debora übergeht Simeon und schildert Ruben als gleichgültig gegen die Mitstämme[6]. In seiner Lage dem todten Meere gegenüber hat er durch die ganze Richterzeit keinen Mann erzeugt, der in die Volksangelegenheiten eingegriffen hätte, und die Verstreuung desselben unter den östlichen Araberstämmen war unter Samuël so gross, dass eine Bitte, dieser Stamm möchte nicht ganz verschwinden, wohl am Platze war. Simeon war schon bei der 2. Zählung unter Mose von 59,300 auf 22,200 Seelen herabgekommen und zu Samuël's Zeit war kaum mehr von ihm die Rede. *Binjamin* heisst der Geliebte Jehova's, weil in der Zeit Samuël's Heiligthum und Bundeslade zu *Gibah* im Gebiete Binjamin's war. Durch das Heiligthum schwebte Gott gleichsam schützend über diesen Stamm und *wohnte zwischen seinen Schultern*[7]. In den Sprüchen über Sebulun, Issachar, Naftali und Ascher gibt der Dichter gar keine geschichtlichen, sondern nur topographische und sociale Bezüge, wie sie ganz der Zeit Samuël's angemessen sind[8]. Er erinnert an die herrlichen, üppigen Wohnsitze, an den lebhaften Verkehr mit den nachbarlichen Sidoniern, an den reichen Segen

1. 1S. 7,15—17. — 2. Das. 8,1—3. — 3. Das. K. 22. — 4. Dt. 33,6. Nach der LXX (s. *Houbig. Tell. Green*) war Simeon damit verknüpft (*καὶ Συμεὼν ἔστω πολὺς ἐν ἀριθμῷ*). — 5. Schon *Saadja* hat אַל auch zum letzten Hemistich gezogen. Nach unserer Textemendation heisst der letzte Satz וּמְתֵי שִׁמְעוֹן אַל יְהִי מִסְפָּר. — 6. Ri. 5,15. — 7. Dt. 33,11. — 8. Das. 33, 18—25.

des Handels mit den Schätzen des Meeres und dem kostbaren Glas, und an die Vorliebe für Bequemlichkeit. Nur beiläufig gedenkt er (bei Sebulun und Issachar) der grossen heiligen Opferfeste auf dem weidenreichen prächtigen Karmel [1], wie noch später dort eine heilige Opferstätte war [2]. Dem *Gad*-Stamme wird es zum Ruhme angerechnet, dass auf seinem Gebiete (Nebo, Pisga) das unfindbare Grab des unsterblichen Gesetzgebers liegt [3]. Die weiteste geschichtliche Beziehung hat der Spruch über Juda [4], worin der Dichter den Juda-Stamm bitten lässt, dass Gott ihren bevorzugten Stammgenossen, der flüchtig in der Fremde lebt, zu seinem Stamme heimführen möge, damit er ferner da streiten könne. Darunter ist der vor Saul flüchtige David gemeint [5], der das ihm von Gott zugedachte Königthum übernehmen und die siegreichen Kriege gegen die Filistäer führen soll. In allen diesen Sprüchen ist der Dichter nach Sprache und Inhalt selbständig und originell, und eine Ausnahme macht blos der grosse Spruch über *Josef*, d. h. über Efrajim und Manasse [6]. Hier ist Alles nur Nachahmung des gleichen Spruches im Jakob-Segen [7]. Denn bald sind ganze Versglieder vollständig beibehalten und nur durch neue dichterische Wörter und Formen etwas verändert [8], bald sind die Gedanken durch neue gehäufte Versglieder erweitert [9], bald endlich sind hier ganz neue Ausführungen mit gleichem Grundgedanken [10], so dass man aus diesen erweiterten Sprüchen für die geschichtliche Beziehung nichts entnehmen kann.

Hymnos über die Stiftung des theokratischen Israël. Von dem Dichter der „neuen Sprüche über die zwölf Stämme", die dem sterbenden Mose in den Mund gelegt worden sind, ist auch der herrliche, kunstvolle Hymnos verfasst worden, worin die Stiftung der Theokratie und die Gründung des Gottesvolkes in erhabenen Versen gefeiert wird. Der Hymnos kommt jetzt freilich nur als Prolog und Epilog zu den Sprüchen vor [11]; allein schon die bessern Erklärer wussten von der Zusam-

1. Dt. 33, 19. — 2. Vgl. 1 Kö. 18, 39 f. 42; 2 Kö. 2, 25; 4, 25; *Jamblichos*, Pyth. 3; *Tacitus*, hist. 5, 78; *Sueton*, Vesp. 5. — 3. Dt. 33, 21. — 4. Das. 33, 7. — 5. 1 S. K. 21—27. — 6. Dt. 33, 13—17. — 7. Gn. 49, 22—26. — 8. Dort heisst es בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת, hier steht für בִּרְכֹת das dichterische מֶגֶד u. danach ist hier מֵעָל für מִטָּל zu lesen. Für בִּרְכֹת הוֹרַי steht hier רֹאשׁ הַרְרֵי קֶדֶם, für תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם steht מֶגֶד גּ׳ ע׳ u. so noch mehreres. — 9. Z. B. 13a; 14; 15 a b. — 10. Gn. 49, 23—24; Dt. 33, 17. — 11. Das. 33, 2—5; 26—29.

mengehörigkeit dieser Theile, die erst ein späterer Ordner zerrissen hat. Als vereintes Ganzes hat daher die geschichtliche Betrachtung den Hymnos zu fassen. Die äussere Gestaltung des feierlichen Liedes in seiner ebenmässigen Bewegung, in dem Streben, sich nach regelmässiger Gliederung fortzusetzen, lässt im Voraus einen gemessenen Strophenbau und eine dichterische Dreitheilung, gleich der sonstigen Dreitheilung der Kunstlieder, voraussetzen, wie wir auch bei den Griechen Strophe, Antistrophe und Epodos finden, und schon die Lieder der mosaischen Zeit einen geregelten Strophenbau und ein Gleichmaass der einzelnen Verse haben. Die Strophenbildung ging bekanntlich aus dem Vortrage der Lieder durch Chöre und einzelne Sänger hervor, was bei den Hebräern schon in frühester Zeit geschah. Unser Hymnos macht keine Ausnahme und mag wohl bei feierlichen Gelegenheiten von Chor und Sängern vorgetragen worden sein. Der Strophenbau dieses dreigetheilten, mit dem Gleichmaass der Verse, dem Parallelismus der Versglieder u. s. w. versehenen Hymnos hat folgende Gliederung: Jedem der drei Theile geht eine dreigliedrige Vorstrophe voran, worauf dann jedesmal zwei Strophen von je vier Versgliedern folgen, wie auch das mosaische Siegeslied und das glänzende Debora-Lied eine ähnliche Gliederung zeigen. Jeder Theil müsste demnach 11 Verse haben, zusammen also 33 Verse; allein der Anordner hat die erste dreigliederige Vorstrophe und die letzte viergliedrige Strophe weggelassen, so dass Anfang und Schluss dieses Hymnos fehlen. Den Inhalt dieses Gesanges anlangend, so beginnt er nach Weglassung der Vorstrophe mit jener erhabenen Theophanie[1], wie vor unserem Dichter schon Debora[2] und nach ihm der Prophet Habakuk[3] sie haben, und nur eine Vergleichung mit diesen gibt ein richtiges Verständniss. Da heisst es: „Vom zackigen Sinai her kam Jehova zu Israël, — von Edom's waldigem Gebirge glänzte er auf; — vom Gebirge der Faran-Wüste leuchtete er ihnen, — von Meriba (Kadesch) kam er, vom Süden der Pisga-Abschüsse“[4]. Nach der theophanischen Schilderung geht der Dichter auf das Liebesverhältniss Jehova's zu den Stämmen, auf die Gründung der Theokratie über. Weiter heisst es[5]:

1. Das. 33, 2. — 2. Ri. 5, 4 f. — 3. Hab. 3, 3. — 4. לָמוֹ ist auch zu בָּא, קֹדֶשׁ u. פָּארָן zu ziehen. Für מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ muss es heissen וּמְרִיבַת קָדֵשׁ, מִיָּמִין ist s. v. a. וְתֵימָן u. für אֵשׁ דָּת ist אַשְׁדֹּת = אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה zu lesen. Siehe m. WB. s. v. — 5. Dt. 33, 3.

„Ganz in Liebe erfasste er die Stämme, — der ganzen heiligen Gemeinde widmete er seine Leitung; — hingelagert liegen sie zu seinen Füssen, — die Aussprüche Gottes aufnehmend“[1]. Dann weiter[2]: „Mose entbot die Eröffnungen Gottes, — das herrliche Besitzthum der Jakob-Gemeinde; — Jehova wurde der König Jesurun's (Israël's), — es sammelten sich der Stämme Häupter schaarend um ihn“. Hierauf folgt die Vorstrophe[3]: „Kein Gott ist dem Jesurun's gleich, — wenn er, Hilfe bringend, auf Wolkenhimmeln niederfährt, — auf Thaugewölk in seiner Hoheit niedersteigt“! Weiter sodann: „Der Gott der Vorzeit ist Zufluchtstätte, — von seiner Stätte aus kommt die ewige Machtfülle; — er vertreibt die Feinde, spricht (über Kenaan) das Vertilgungswort. — Israël wohnt seitdem in Sicherheit, — gesondert und unvermischt lebt Jakob's Same, — im ergiebigen Lande ist Korn und Most, — seine Himmel träufeln Thau herab“[4]. Der 3. Theil beginnt wieder mit einer Vorstrophe[5]: „Heil dir, glückliches Israël, — wer kann sich mit dir vergleichen, — dem durch Jehova befreieten Gottesvolk“! Hierauf folgt die Strophe[6]: „Er ist der schirmende Schild für deine Hilfe, — das gewaltige Schwert für deinen Ruhm, — dir unterwerfen sich die Feinde, — auf den Höhen des Landes schreitest du einher“. Die Schlussstrophe fehlt. Das ist der Hymnos, welcher mit den Sprüchen über die Stämme nicht zusammenhängt und nur die Stiftung der Theokratie und des Volkes in feierlichen Worten schildert. Kein Zug darin weist, so wenig wie in den Sprüchen, über Samuël's Zeit hinaus. Samuël, welcher das Königsgesetz dem Gesetzbuche beigefügt[7], der nach der Ueberlieferung die Richtergeschichten und das Büchlein Rut geschrieben[8] und die Prophetenschulen eingerichtet hat, kann sehr wohl diese zwei Dichtungen verfasst haben. In beiden waltet das rein Dichterische, Weltliche vor und das Prophetische tritt ganz in den Hintergrund, wie man es in jener Zeit nicht anders erwarten kann. —

Bei dieser Gelegenheit bleibt uns noch zu bemerken übrig, dass das erhaltene grosse Abschiedslied Mose's[9] erst in die

1. Für קְדוֹשָׁיו haben schon die LXX קְדוֹשִׁים gelesen; zu תֻּכּוּ s. תָּכָה in m. WB. — 2. Dt. 33, 4—5. — 3. Das. 33, 26. — 4. Das. 33, 27—28. — 5. Das. 33, 29 a—c. — 6. Das. 33, 29 d—g. — 7. Oben S. 87. — 8. Siehe mein Buch: der Kanon des AT.'s S. 129. — 9. Dt. K. 32, s. *Ewald*, Jahrbücher VIII. 41—65.

dritte Periode gehört, in welcher das ursprünglich wahrscheinlich einfache und schlichte Lied ganz umgedichtet wurde. Wir bemerkten oben bereits [1], dass „nach Gewohnheit hebräischer Schriftstellerei, wo in allen Stücken das praktische Ziel maassgebend war, die ursprünglichen Dichtungen in spätern Zeiten ganz umgedichtet wurden", und das war auch mit dem Abschiedslied Mose's der Fall. Ein Gleiches findet mit den kunstvollen und dichterischen Hochsprüchen Bileam's, des aramäischen Weisen und Propheten, statt [2], welche mit der alten Bileam-Sage verflochten sind und von einem begeisterten Dichter und Propheten der *dritten* Periode herrühren [3]. Bei Besprechung der Poesie jener Periode wird man auch die nähere Analyse derselben finden.

7. Lobgesang Ehud's nach seinem Siege. Loblied der Hanna.

In der vom Verfasser des Heldenbuches *Samuël*, dass von einem der Prophetenjünger in der ersten Zeit David's zusammengestellt ist, im Schmucke der Sage erzählten Jugendgeschichte des Helden wird der *Hanna* ein in die Zeit nach der Uebergabe ihres Sohnes an das Heiligthum zu Schiloh verlegter Lobgesang in den Mund gelegt [4], den alle bessern Ausleger [5] für ein bei anderer Veranlassung gedichtetes Lied angesehen haben. Dieses Lied muss daher entweder bei Abfassung der Samuël-Geschichte schon ein sehr altes unter andern alten Liedern vorgefundenes gewesen sein, oder es war bereits in der Sage noch früher der Hanna in den Mund gelegt worden [6]; in beiden Fällen ist es ein in die frühere Zeit der Richter hinaufreichendes Lied, so dass dabei weder an David (*Thenius*), noch an einen Propheten des Israël-Reiches (*Ewald*) zu denken ist. Auch die kräftige, gehobene Redeweise, die alterthümliche oft sehr harte und ungefügige Sprache und die zuweilen seltsame Schreibart passt vollkommen für die Zeit Ehud's. Es gilt daher den Nachweis zu führen, wie in Ehud, gleich den besseren Richtern jener Zeiten (Otniel, Barak-Debora, Abdon, Samson, Samuël u. a.), nicht blos der heldenmüthige

---

1. Ob. I. 399. 441. — 2. Nu. 23, 7—10; 18—24; 24, 3—9; 15—24. — 3. Vgl. *Ewald*, Gesch. II. 276 f. (2. Ausg.); Jahrbücher VIII. 1—41. — 4. 1 S. 2, 1—10. — 5. *Hensler*, *Thenius*, *Ewald* u. A. — 6. Die Exegeten weisen bereits auf einige Stellen hin, die dazu Veranlassung gegeben haben mögen.

Richter sich zeigte, sondern auch die dichterische Kraft der mosaischen Zeit nachklang. Die meisten Richter gleichen etwa den Marabuts in Afrika, welche die weltlichen und geistigen Führer des Volks sind, und Ehud war von solcher Doppelnatur. Die sonst so kurze und skizzenhafte, vielfach durch die Sage gefärbte Richtergeschichte[1] weilt wohl nicht umsonst länger bei Ehud, wie er seine kühne That gegen Israël's Feind ausgeführt, dann vereint mit den Efraimiten den stolzen und übermüthigen Völkerbund unter Moab geschlagen und die 18jährige Schmach und Erniedrigung weggewischt habe. Die lange Knechtung Isräël's hörte auf, obgleich sie härter und grausamer als zu Otniël's und Debora's Zeiten war[2]. Der Held Ehud, ein kühner, in der Waffenführung geübter Binjaminit, wird, nach der Geschichte, Israël's Heiland (Moschia), beginnt seinen Befreiungskampf mit der Vernichtung des Hauptes der Verbündeten, liefert dann eine Schlacht, in welcher 10,000 Kerntruppen der Feinde fallen, so dass die Moabäer seitdem niemals wieder sich gegen Israël erhoben haben. Dieser Befreiung folgte ein langer Friede. Ehud gehörte aber auch zu denjenigen Helden, welche Gott in anderem Sinne zu Heilanden für sein Volk erweckte, d. h. welche durch die Macht des Geistes nach innerer Nothwendigkeit zeitweilige Retter und Herrscher des Volkes geworden sind. Ehud war als ein Mann dieses Geistes zugleich Verkünder des göttlichen Orakels, wie er auch ein solches „Wort Elohim's" zum Zwecke der Befreiung Israël's benutzte[3]. Es kann daher nicht auffallen, wenn *Ehud*, ebenso wie vor ihm *Josua* und *Otniël* und nach ihm *Debora*, *Abdon* und *Samuël*, seinen Sieg in einem allgemeinen Preisgesang niederlegte, zum Ruhme des allgewaltigen Jehova. Die Dichtung, namentlich die religiöse Lyrik, lebte bekanntlich in Israël seit seiner Begründung fort; sie hat das Gottesvolk Jahrtausende treu begleitet.

Wenn wir das Lied nach Inhalt und Form betrachten, drängt sich uns die Ueberzeugung auf, dass es in der Allgemeinheit der darin ausgesprochenen Gedanken, obgleich die individuellen Bezüge nicht fehlen, in der von Anbeginn für die religiöse Poesie herausgebildeten strophischen Gliederung,

---

1. Ri. 3,12—30. — 2. Es wird von einer Niederlage Israël's, von Tributpflichtigkeit, Gebietsentreissung gesprochen. — 3. Vgl. *Ewald*, Gesch. II. 326. 375.

wohl geeignet war, bei verschiedenen Gelegenheiten angewandt oder nachgebildet zu werden[1]. Bei der Feier des Siegestages am Heiligthum zu Schiloh zuerst gesungen, mag es später noch öfter vorgetragen worden sein, und die Verwendung als „Gebet der Hanna“ ist danach erklärlich[2]. Nach einer dreigliederigen Vorstrophe über die Heiligkeit, Einheit und den Schutz Jehova's[3], schildert das Lied, wie Siegesfreude und Obmacht nur durch Gottes Beistand komme, da Menschenkraft allein nicht siege[4]. Der Dichter ruft Moab zu, nicht mehr so hochmüthig und frech aufzutreten[5], da Gott allweise und allwissend des Menschen Thun wäge[6]. Darauf folgt dann eine Reihe der Machtthaten Gottes aufgezählt, wie sie sich theils in den Geschicken der Menschen[7], theils in dem Wunderbau der Schöpfung offenbaren[8], und erst nach dieser allgemeinen Betrachtung kehrt Ehud zu seiner Person, zu seinem Siege und zu seinen Hoffnungen zurück[9]. Da heisst es: „Gott behütet den Gang seiner Verehrer[10], — die Sünder bleiben in Elend abgeschieden; — er scheucht seine Gegner, — vom Himmel lässt der Höchste auf ihn den Donner krachen; — er richtet des Landes Enden, — spendet Sieg seinem Herrscher, — verleihet Macht seinem Geweiheten“[11]. Es war ganz natürlich, dass bei den öftern Wiederholungen von ähnlichen Siegen dasselbe Lied mit ge-

1. Im Psalter kehren, wie die Exegeten nachweisen, Phrasen und Verse desselben wieder. Die talmudische Sage und das Targum suchten es bereits in diesem Sinne auszulegen. — 2. Dass es in spätern Zeiten nur als solches angesehen wurde, versteht sich von selbst; der Lobgesang der Maria und des Zacharias (Luk. 1, 46 f. u. 68 f.) lehnt sich ebenfalls daran. — 3. Diese steht hier unrichtig als Vers 2, obgleich das Lied damit beginnen sollte. — 4. 1 S. 2, 1. 8 c. — 5. Auch die Propheten schildern Moab als prahlerisch u. hochmüthig. — 6. 1 S. 2, 3. — 7. Das. 2, 4—8 d: „Helden des Bogens (גִּבּוֹרֵי הַקֶּ׳ = קֶשֶׁת הַגִּבּוֹרִים) sind verzagt, — Schwache sind kraftumgürtet; — die Ueppigen verdingen sich um Brot, — die Hungrigen können behaglich feiern; — die Unfruchtbare gebiert Sieben, — die Kinderreiche wird kinderarm. — Er tödtet hier und belebt dort, — stürzt in den Scheol hier und führt dort daraus empor“ u. s. w. — 8. „Dem Jehova gehören der Erde Säulen, — auf sie gründete er den Erdkreis“. — 9. 1 S. 2, 9—10. — 10. חָסִיד, wie sich später auch David (Ps. 4, 4) genannt, = גֶּבֶר תָּמִים s. m. WB. — 11. Für עָלָו בַּשָּׁמַיִם ist עֶלְיוֹן בַּשָּׁ׳, für יֵחַתּוּ nach den LXX יָהֵת, sonst noch מְרִיבוֹ u. חֲסִידוֹ zu lesen. Unter אַפְסֵי אָרֶץ sind die Völker an den östl. Grenzen des Landes zu verstehen, wie auch Ps. 7, 8 dafür עַמִּים hat. Der Richter Ehud, der von Gott Erweckte und Berufene, konnte sich מֶלֶךְ u. מָשִׁיחַ nennen (s. oben bei Debora S. 101).

ringen Umdichtungen gesungen wurde; nur dadurch ist es erklärlich, dass der Text nicht fest wurde und schon die Siebziger einen ganz veränderten Text vor sich gehabt haben. — Die strophische Gliederung dieses Liedes, bei der man natürlich von unserer Versabtheilung absehen muss, ist höchst einfach. Der dreigliederigen Vorstrophe, die hier am unrechten Orte steht[1] und eigentlich voranstehen müsste[2] und noch dreimal[3] zu wiederholen ist, folgen dann jedesmal zwei Strophen von je vier Versgliedern[4]. Da aber gewöhnlich die Dreitheilung der Lieder vorherrscht, so ist wohl anzunehmen, dass der dritte Theil hier, der eigentlich nur den Gedanken im zweiten Theile wiederholt, erst später hinzugekommen sein mag.

8. Die namenlosen weltlichen Volksdichtungen.

Neben den zur nationalen Geschichte der Richterzeit gehörenden, sie erklärenden oder ergänzenden Dichtungen, die mehr oder weniger ein religiös-sittliches Gepräge, wie die Geschichte Israël's überhaupt, zeigen, sang das Volk zuweilen noch ganz andere Weisen, die aus dem quellenden Leben des dichterisch gestimmten Volkes hervortönten, ohne dass in solchen Dichtungen die Religion in Betracht kam und ohne dass man den Dichter wusste. Der Volksgeist Israël's war von Hause aus, wie der aller Semitenstämme, zur Poesie, zur dichterischen Stimmung angelegt. Eine schnelle Erregbarkeit für Liebe und Hass, eine lebhafte Phantasie, tiefes Nationalgefühl, stolzes Selbstbewusstsein, mächtige und zündende Freiheitsliebe, Hang zu Fehden und Abenteuern bildeten die Grundzüge des Volkes und gaben das Material zur Poesie. Die Naturanlage lieferte die Grundfäden, das religiöse Element kam erst in zweiter Linie hinzu und musste sich oft durch Hinzunahme von Musik und Tanz verweltlichen. Indem die Sammler später nach ethischen und religiösen Anschauungen die Schriften des israëlitischen Volksthums zusammengefügt haben, schieden sie sorgfältig alle volksthümlichen Nationallieder und Naturhymnen aus, die für uns gewiss, wie die der Inder, von grossem Interesse gewesen wären. Wir sind auf die spärlichen und verkümmerten Reste angewiesen, die sich, versprengt in der theokratischen Geschichtserzählung wie verstohlen erhalten

---

1. 1 S. 2, 2. — 2. Vor V. 1. — 3. Vor V. 4. 7. 9. — 4. V. 1 u. 3; 4—6; 7—8; 9—10.



haben. Es stellen sich da folgende Gattungen heraus: 1. *Die Fabel.* In der Richtergeschichte lässt der Erzähler den *Jotam*, den jüngsten Sohn Gideon's, eine alte Baumfabel vortragen[1], und fügt dann eine Anwendung hinzu[2], die, wie schon die besten Erklärer bemerkt haben (*Bertheau*, *Ewald*), gar nicht passt, so dass wir die Fabel selbst als weder vom Erzähler noch von Jotam gedichtet ansehen dürfen und die von der Anwendung ganz unabhängig ist. Die aus früherer Zeit erhaltene Fabel ist der Rest volksthümlicher Fabeldichtungen, welche der reflectirende Volksgeist wie bei andern Völkern aus sich geschaffen hat. Es kann uns nicht wundern, wenn die im theokratischen Sinne verfasste Geschichte Israël's die Thierfabel ganz ausgeschieden und von der Baumfabel nur diese *eine* sich zufällig erhalten hat, da auch sonst die weltlichen Dichtungen verwischt und der Vergessenheit übergeben wurden. Die erhaltene und gerettete Fabel hat nicht, wie die eigentliche Lyrik, einen Gedanken-Parallelismus, sondern nur einen dichterischen Rhythmus und einen erkennbaren Strophenbau. Die Fabel hat vier regelmässige Strophen mit dem stets gleichmässig wiederkehrenden Refrainvers: *„und hingehen zu schweben über den Bäumen“*[3]. Inhaltlich soll diese Fabel das Königthum als eine kalte, freudelose Bürde darstellen, welcher alle Bessern und Guten sich entziehen, was für das damalige durch und durch demokratische Israël sehr gut passt. — 2. *Heldenlieder*, von den Frauen gesungen. Die Frauen Israël's gingen den Siegern ihres Volkes entgegen; als Frauenchor, unter Leitung einer Führerin, sangen sie von Reigentänzen und Tonspiel begleitete Lieder zum Preise der aus blutiger Schlacht heimkehrenden Helden[4]. Von den grossen Siegesliedern der Frauen, z. B. von dem der Debora, von den religiösen Siegesliedern ganz abgesehen, kommen hier nur die kleinen, volksthümlichen Lieder in Betracht, in welchen die Frauen das Lob der Tapferkeit besingen, wie noch heute die Beduinenmädchen in ihrem *Asâmar*. Ein solches Lied war das dem Saul von den Weibern zugesungene, mit Musik und Reigentanz begleitete Lied, dessen Refrain: *„Saul erschlug — seine Tausend Mann, — David aber — Zehntausend Mann“*, die Geschichte noch erhalten hat[5]. — 3. *Erntelieder*. Der Jubel und die Freude bei der Ernte,

1. Ri. 9, 8—15. — 2. Das. 9, 16—20. — 3. Das. 9, 8—9; 10—11. 12 —13. 14—15. — 4. Ex. 15, 18—20; Ri. 11, 34. — 5. 1 S. 18, 8.

der Gesang beim Heimtragen der Garben, war bei Propheten und Dichtern sprichwörtlich geworden[1], und dass dergleichen Lieder vorhanden waren, kann nicht geleugnet werden. — 4. *Hirten-, Jäger- und Winzerlieder.* Es lässt sich im Voraus denken, dass die Hirten bei ihren Heerden, die Jäger auf der Jagd, die Winzer beim Abschneiden der Trauben oder beim Keltern ihre volksthümlichen, Alt und Jung entzückenden Lieder gehabt haben, die aber wegen ihres weltlichen Charakters in dem theokratisch gefärbten Schriftthume keine Aufnahme gefunden haben und spurlos verhallt sind. Bei der Weinernte und beim Keltern wurden, wie das Richterbuch berichtet[2], Preisgesänge (Hillulim) angestimmt[3], Gastereien veranstaltet und in erregter Stimmung ungebunden gejubelt. — 5. *Weinlieder.* Der Wein war den Israëliten das liebste, zur Freude und zum Gesang reizende Erzeugniss Palästina's, das Sinnbild des behaglichen Glückes[4], die Herzen der Menschen und Götter erheiternd und erfreuend[5], und es war der Weinstock das Bild Israël's[6] und auf den Münzen ein Symbol Palästina's. Man wusste in der Beschreibung der behaglichen Ruhe und des Glückes Juda's nichts Besseres zu sagen als: *„Er, der da bindet an den Weinstock sein Eselfüllen, — der da wäscht im Weine sein Gewand, — und im Traubenblute seinen Anzug; — er, mit Augen, die dunkel vom Weine, — und mit Zähnen, die da weiss sind von der Milch"*. Kohelet sagt daher[7]: *„Wohlauf denn, geniesse mit Freuden dein Brot, — und trinke deinen Wein mit fröhlichem Herzen"*; und Ben-Sira sagt in einem Spruche[8]: *„Was für ein Leben, wenn der Wein gebricht! — er ist ja den Menschen zur Freude geschaffen. — Freude des Herzens und Wonne der Seele — ist der Wein zur rechten Zeit, zur Genüge getrunken"*. Die fröhlichen Weinlieder wurden bei grossen Gelagen mit Musik begleitet[9], in welche die Zecher singend einstimmten; wie aber diese Gelage bis in die tiefe Nacht verlängert, die Lieder in unsittlicher Ausgelassenheit ein Gepräge der Leichtfertigkeit erhielten, da eiferten Propheten und Spruchdichter gegen diese Ausartung. Jesaja schilt die Männer[10] *„die da Helden sind im Weintrinken — und Kraftmänner, um Süsswein zu mischen! — die da früh aufstehn*

1. Jes. 9, 2; Ps. 4, 8; 126, 6. — 2. Ri. 9, 27. — 3. עָשׂוּ הִלּוּלִים. — 4. 1 Kö. 4, 25; Mich. 4, 14. — 5. Ri. 9, 13; Ps. 104, 15; Spr. 31, 6. — 6. Jes. 3, 14; 5, 1—7; Ps. 80, 19. — 7. Koh. 9, 7. — 8. Ben-Sir. 31, 33 f. — 9. Jer. 5, 12; Hi. 21, 12. — 10. Jes. 5, 11. 12. 22; vgl. Am. 6, 4. 5.

am Morgen, — dem Süsswein nachjagend, — die da spät hinsitzen in die Dämmerung, — vom Wein durchglüht, — und bei Cither und Harfe, — bei Flöte und Pauke — ihr Trinkgelage haben". Die sonst unbefangenen fröhlichen Weinlieder arteten in Spott- und Buhllieder aus[1], daher die Spruchdichter sangen[2]: „*Der Wein ist ein Spötter, ein Aufbrauser der Meth; — und wer darin schwärmt, der ist nicht weise*"; „*schaue den Wein nicht an, wie so röthlich er scheint! — wie er perlt im Becher und grad hinunterschleicht! Am Ende wird er stechen wie eine Schlange, und verwunden wie ein Basilisk. — Dann blickt dein Auge nach Buhlerinnen, — und es redet dein Herz verkehrte Dinge*". Die religiöse Opposition gegen die Weinlieder, welche leicht das sittliche Maass überschritten, und gegen den heidnischen Baal- und Astartekult, wobei Wein und Trauben genossen wurden, brachten diese Gattung von Naturpoesie sehr leicht in Vergessenheit. — 6. An die Weinlieder schliessen sich, wie bei allen Völkern, auch bei den Israëliten die *Lieder der Liebe* an, jene weltliche, natürliche Liebeslyrik, von der uns ein so herrliches Denkmal im *Hochliede* erhalten ist. Die freie und ehrenvolle Stellung des Weibes im althebräischen Volksleben, verschieden von der heutigen Stellung der Frauen im Morgenlande, ihr unverschleiertes Umhergehen in der Gesellschaft von Männern, ihre Theilnahme bei den öffentlichen Volksfesten durch Gesang, Tanz und Tonspiel, ihre Betheiligung selbst bei politischen Unternehmungen und sogar ihr Auftreten als Dichterinnen, konnte wohl leicht die Besingung in Liedern veranlassen. Aber wenn auch das *Lob der Schönen, der Reize und der Anmuth der Jungfrauen* in Liedern besungen worden sein mag, wie ja das Hochlied beweist, so überwog doch von Anfang an die ethische und die rein ästhetische Seite der Liebe; das sinnliche Element der körperlichen Schönheit wurde von den Dichtern unterdrückt, wie es auch im Volke gelebt haben mag. Geist und Verständigkeit des Weibes, seine Herzensgüte und Keuschheit, seine häusliche Thätigkeit und Gottesfurcht, sein sittlicher Adel werden von Spruchdichtern besungen[3], der Frauen sorgloser Leichtsinn, übertriebene Putzsucht, Bosheit und Tücke von den Propheten gegeisselt[4].

---

1. Ps. 69, 13. — 2. Spr. 20, 1 f.; 23, 31—33. — 3. Spr. 11, 22; 14, 1; 18, 22; 19, 14; 31, 39; Sir. 26, 11 f.; 36, 22 f. — 4. Jes. 3, 16 f.; 32, 9 f. u. a. m.

Es hat sich noch ein grosses schönes alfabetisches Lied erhalten, worin das Musterbild eines tugendhaften echten hebräischen Weibes ausführlich gezeichnet und besungen wird[1]. Auch edle Jungfrauen wurden in keuschen Liedern besungen und gefeiert, wie ausdrücklich gemeldet wird[2]. Die Liebeslyrik hatte aber auch, wie die Weinlieder, eine Kehrseite, ihre Entartung in Buhlliedern[3], von denen sich darum noch einige Reste erhalten haben, weil sie zum Vergleiche mit einem verkehrtreibenden Volke oder als abschreckendes Beispiel dienen sollten. Bruchstück eines alten mit Reim, Alliteration und leichtem sangbarem Rhythmus versehenen Liedes, ist das Buhllied[4]: „*Nimm die Cither, — durchzieh die Stadt, — du Buhlin, die man vergessen hat! — Spiele lieblich, — spiele laut, — dass man wieder nach dir schaut*“. Ein anderes Fragment findet sich in den Sprüchen[5], worin der belehrende und ermahnende Spruchdichter ein altes Lied von der verführenden und den Jüngling in das Verderben lockenden Ehebrecherin aufnahm, um die persönlich aufgefasste und als hohe Frau und Geliebte geschilderte Weisheit als Gegenbild desto glänzender erscheinen zu lassen. Das Bruchstück lautet: „*In der Dämmerung, am Abend des Tages, — im Düster der Nacht und im Dunkeln: — da siehe, ein Weib kam auf ihn zu — im Buhlen-Anzuge, versteckten Sinnes. — Lärmend war sie und gar unbändig; in ihrem Hause weilten ihre Füsse nicht. — Bald vor der Thür, bald in den Strassen, — an jeglicher Ecke lauerte sie. — Die fasste ihn an und küsste ihn — und sprach zu ihm mit frecher Stirn: — Es lagen mir Dankopfer ob; — heut habe ich erfüllet mein Gelübde. — Drum ging ich hinaus um dich zu treffen, — dein Antlitz zu suchen, und fand dich da. — Mit Decken habe ich mein Bett gedecket, — mit bunten Tüchern von ägyptischem Garn. — Mein Lager habe ich mit Myrrhen besprengt, — mit Aloë und Kinnamon. — Wohlauf, lass uns schwelgen in Liebe bis zum Morgen, — und uns ergötzen mit Liebkosungen! — Denn der Mann ist nicht zu Hause, — ist weithin gegangen auf einen Weg. — Den Beutel Goldes nahm er zur Hand — und kommt erst heim um die Vollmondszeit*“. Wenn wir zu solchen volksthümlichen, weltlichen, die ganze leibliche Volksexistenz umspannenden Dich-

---

1. Spr. 31, 10—31. — 2. Ps. 78, 63. — 3. שִׁירַת הַזּוֹנָה genannt Jes. 23, 15, d. h. das Lied von der Buhlerin. — 4. Jes. 23, 16. — 5. Spr. 7, 9—20.

tungen, welche keinen religiösen Grundzug haben, noch die Kriegs- und Beutelieder, die dichterischen Räthselspiele mit ihren Lösungen bei Hochzeiten, die Wettspiele, die Volkssprüche hinzufügen, so haben wir ein leuchtendes Bild von dem dichterischen Wogen des natürlichen Volkslebens in der Richterzeit, und aus dieser Vorstufe wird uns erst die goldene Zeit der folgenden Periode klar. Die religiös gefärbte Schriftstellerei schied freilich zum Schaden der literaturgeschichtlichen Erkenntniss alles weltlich-volksthümliche Schriftthum aus, allein es blieben glücklicher Weise noch erkennbare Spuren und einzelne Reste, um zu beweisen, dass Israël nicht blos ein theologisches Object war.

DRITTE PERIODE.

Das nationale Schriftthum Israël's von der Pflanzung des Königthums bis zu Ende des babylonischen Exils (1075—535 v. Chr.).

Verhältniss zur vorigen Periode. Die Epochen dieser Periode. Umfang des Schriftthums.

Allgemeines. Die ausführliche Behandlung des althebräischen Schriftthums der *zweiten* Periode [1], der grosse diesem Schriftthume vergönnte Raum sowohl für die mosaische als richterliche Epoche, wird durch seinen grundlegenden Charakter für die zwei folgenden Literaturperioden (1075—535 und dann von 535 vor — 6 n. Chr.) vollkommen gerechtfertigt. In einem nach neuem Style und einer noch unerprobten Technik aufgerichteten Neubau, wie diese Geschichte sich gibt, muss nothwendig der Grundbau die höchste Sorgfalt beanspruchen. Die mosaischen Zeiten und die Richterepoche (1495—1075 v. Chr.) bilden die nationalen, religiösen, politischen und literarischen Grundbauten für den entfalteten Prachtbau der kommenden Periode; sie haben Blüthen treiben und Früchte zeitigen helfen in der literarischen Kultur unserer wie der folgenden Periode. Die Darstellung der 3. und 4. Periode kann daher schon knapper gezeichnet werden. Dazu kommt, dass die Schriftthümer dieser Periode, ihres Reichthums und ihrer Fülle wegen, schon bis jetzt am meisten den Forschungstrieb geweckt haben, der nun für diese viel Werthvolles, wenn auch im theologisch befangenen und ungeschichtlichen Sinne, zur Aufhellung dieser althebräischen Literaturperiode gefördert hat, so dass für unsere geschichtliche Anschauung

---

1. Ob. I. 284—490; II. 1—125.

manche Vorarbeit entbehrlich wird. Die hier folgende 3. Periode umfasst, nach der vorausgegangenen Vorstufe in den früheren zwei Perioden, die grosse geistige Entwickelung Israël's im nationalen Leben wie in der Literatur, einen grossen Tag vom Aufgang seiner Sonne bis zu deren Niedergange, einen Geistesfrühling der Natur bis zu ihrem winterlichen Tode, der eisigen Ersterbung, eine Zeit von 538 Jahren (1075—535 v. Chr.) durchlaufend. In diesem halben Jahrtausend, nachdem Israël sich aus den zuweilen anarchischen, nach Aussen hin schwachen Stämme-Republiken zur Einheit unter monarchischer Form aufgerafft hatte, durchlebte es viele Stufen des Glückes und Missgeschicks, viele Grade des mit dem politischen Kulturgange des nationalpolitischen Lebens zusammenhängenden Auf- und Niedersteigens der literarischen Kultur. Alles Herrliche und Schöne im Schriftthume, das die hinfluthende Zeit noch gerettet, alles echt Nationale, das uns die herbstlichen und winterlichen Stürme gelassen, gehört dieser Periode an.

Die Epochen. Die wichtige dritte Periode, welche das eigentliche Mannesalter Israël's abspiegelt und den Mittelpunkt der Nationalliteratur bildet[1], zerfällt, nach den sich scheidenden Stufen im politischen und nationalen Leben Israël's, in folgende *vier* Epochen: 1. Die Epoche des Einheitsstaats im neu erstandenen Königthume, Blüthen- und Frühlingszeit des althebräischen Schriftthums, die geschichtlichen und dichterischen Schöpfungen der davidischen und salomonischen Zeit (1075—975 v. Chr.). In der ausgebildeten Geschichtschreibung, soweit überhaupt ihre Vervollkommnung in dieser Literatur erlangt worden ist, wurden die Entstehungsgeschichten des Königthums, die Lebensbilder Saul's, David's und Salomo's verfasst, und daran die Geschichte Israël's geknüpft. In dem Psalmbuche zählt man noch 15 Lieder von David[2], 2 von Dichtern seiner Zeit[3] und *ein* Lied von Salomo[4], und von sehr zahlreichen weltlichen Liedern erzählt uns die Geschichte. In der Poesie dieser Epoche glänzt David als weltlicher und religiöser lyrischer Dichter durch seine Elegie auf Saul und Jonatan[5], durch die Todtenklage auf Abner[6], wie durch seine Psalmen, Salomo durch seine

1. Das Exil oder der Untergang der nationalen Selbständigkeit ging nicht, wie wir weiterhin sehen werden, aus geistiger Auflösung hervor. — 2. Ps. 3. 4. 7. 11. 15. 18. 19. 24, 1—6. 24, 7—10. 29. 32. 60, 8—11. 68, 14—19. 101. 144, 12—14. — 3. Ps. 2. 110. — 4. Ps. 8. — 5. 2 S. 1, 18—27. — 6. Das. 3, 33—34.

kunstvollen Spruchdichtungen und durch seine religiösen Dichtungen. Die Prophetik, und wohl auch Geschichte und Poesie mögen die Propheten *Natan*, *Gad* und *Achija* in Schiloh angebaut haben, wenngleich sich nur wenig von deren Erzeugnissen erhalten hat. 2. Die *zweite* Epoche dieser Periode umfasst die Zeit von der Spaltung des Reiches in zwei ungleiche Theile bis zum Hervortreten des assyrischen Einflusses (975—775 v. Chr.). Die höchst interessante zweihundertjährige Geschichte des Doppelreiches, des Reiches Juda und des Zehnstämmereiches, die Geschichten und Lebensbilder der parallellaufenden Könige von Juda und Israël, beschreiben die Königsbücher und die Ergänzungen dazu in den Büchern der Chronik, worin sich auch ein Bild des israëlitischen Kulturlebens abspiegelt. Von den religiösen Liedern dieser Zeit haben sich im Psalmbuche aus den 2 Jahrhunderten dieser Epoche nur etwa 13 Lieder erhalten[1], da die grosse Liederfülle in der assyrischen Zeit sie grossentheils verdrängt und vergessen gemacht zu haben scheint. In diese Zeit fällt auch das grosse und schöne Abschiedslied Mose's[2], das in Samarien unter Achab als Umdichtung einer ursprünglich höchst einfachen und schlichten mosaischen Mahndichtung verbreitet wurde. Von den prophetischen Schriften gehören in diese Epoche: a) das Prophetenbuch des *Joël* in Jerusalem (870 f. v. Chr.), welcher unter dem minderjährigen König *Joasch* (870—860 v. Chr.) geweissagt; b) das Prophetenbuch des *Amos* aus Tekoa im Judagebiet, welcher sein Prophetenamt 811—790 v. Chr. geübt hat; c) das Prophetenbuch des *Hoschea* aus der Stadt Gilad im Ostjordanlande, welcher als Prophet des Zehnstämmereiches unter *Jarobam* II. 784 v. Chr. auftrat und bis *Menachem* 771 v. Chr. seine Weissagungen fortgesetzt hat. 3. Die *dritte* Epoche wird als die der assyrischen Zeiten, d. h. die des Doppelreiches unter dem feindlichen Einflusse Assyriens, bezeichnet und umfasst die Zeit von dem ersten Aufdämmern der assyrischen Macht in Palästina bis zu der Zeit, als der assyrische Vasallenkönig *Nabpolasar* sich zum unabhängigen König von Babylonien machte (775—625 v. Chr.). Innerhalb dieser Zeit wird das Zehnstämmereich erobert und zerstört (721 v. Chr.); Jerusalem, die Hauptstadt Juda's, be-

1. Dahin zählt man Ps. 12. 13. 20. 21. 23. 27. 30. 39. 41. 45. 60, 13—20. 62. 90. — 2. Dt. K. 32, 1—43; vgl. ob. I. 399.

lagert (712 v. Chr.). Die höchst belehrende und anziehende Geschichte der bewegten 150 Jahre dieser Epoche erzählen uns die schon erwähnten Königsbücher mit ihren Ergänzungen in den Büchern der Chronik. Starke Bereicherungen des geschichtlichen Stoffes liefern die Propheten *Jesaja* I., *Micha*, *Nachum*, *Zefanja*, *Secharja* I. und II., welche sämmtlich innerhalb dieser Epoche geschrieben haben. Die religiösen Zeitlieder dieser Epoche, von den verschiedensten Dichtern jener Zeit verfasst, welche zugleich von Ahnungen über eine grosse herrliche Zukunft erfüllt waren, befinden sich zum grossen Theile in unserem Psalmbuch[1]. In dessen Zeit-, Gemeinde-, Tempel-, Sieges- und Belehrungsliedern spiegeln sich die wichtigen Ereignisse dieser Epoche ab; die Zerstörung und Vernichtung des Zehnstämmereiches (721 v. Chr.), die glücklich beseitigte Belagerung Jerusalems (712 v. Chr.), der Einbruch der Skythen in Palästina (zwischen 630—625 v. Chr.) mögen die Hochpunkte sein, welche aus den Liedern noch erkennbar sind. — Von den prophetischen Büchern dieser Zeit sind zu nennen: das Prophetenbuch von *Jesaja* I. aus Jerusalem (759—698 v. Chr.); das von *Micha* aus Moreschet (Morescha) in der Ebene des Judagebietes (722 v. Chr.); das von *Secharja* I. aus der Zeit des Zwischenreiches nach *Jarobam's* II. Tode (772 f. v. Chr.)[2]; das von *Secharja* II. aus der letzten Regierungszeit des *Menasche* (c. 640 f. v. Chr.)[3]; das des *Zefanja* in Jerusalem (630 f. v. Chr.) und das des *Nachum* aus Elkosch (Elkesi) in Galiläa (627 f. v. Chr.). — 4. Die *vierte* Epoche dieser Periode erstreckt sich über die Zeit des Reiches Juda während der letzten 37 Jahre seines Bestandes im Kampfe mit dem babylonisch-chaldäischen Weltreich (625—588 v. Chr.), über ganz Israël nach dem Untergang des Reiches und über die Zeit des babylonischen Exils (bis 536 v. Chr.); sie umfasst also den Zeitraum von 89 Jahren der feindlichen, vernichtenden babylonisch-chaldäischen Uebermacht (625—536 v. Chr.). Den Anfangspunkt dieser Epoche bildet *Nabopolasar*, indem er sich von assyrischer Vasallenschaft zu dem König von Babylonien erhebt und ein Weltreich begründet (625 v. Chr.). Den Schlusspunkt bildet die Zerstörung dieses Reiches durch

1. Die in diese Epoche gehörenden Psalmen sollen 1. 5. 9. 16. 26. 28. 31. 35. 36. 37. 38. 46. 48. 49. 50. 52. 54—59. 61. 63. 64. 65. 72. 75. 76. 88. 140—142 sein. — 2. Sech. K. 9—11. — 3. Sech. K. 12—14.

Cyrus (538 v. Chr.), die Erlaubniss-Akte desselben für Israël, in die Heimath zurückkehren zu dürfen (535 v. Chr.), sowie der Beginn der Restauration durch *Serubabel* und *Josua*. Ueber die geschichtlichen Begebnisse dieser 89 Jahre der Unglücks- und Leidenszeit des Volkes haben sich nicht einmal chronikartige Merke erhalten und nur über die 37 Jahre des schattenhaften Bestandes des Reiches Juda geben die zwei letzten Kapitel der Königsbücher [1], die Nachträge und Ergänzungen in dem Prophetenbuch Jirmija [2] und dazu die Nachträge in den Büchern der Chronik [3] spärliche Mittheilungen. Um daher die Geschichte dieser Epoche aufzubauen, muss man die Prophetenbücher von *Jesaja* II., *Jirmija, Chabakuk* und *Jecheskel* erforschen, von welchen Propheten nur Jesaja II. das neue Morgenroth der Auferstehung eines jüdischen Reiches schaut. Für das Fach der nationalen Dichtung gelten die Lieder aus der Abendzeit des Reiches Juda und die Lyrik der volksthümlichen Dichter aus der Zerstreuungszeit des Volkes nach der Zerstörung des Reiches, soweit sie im Psalmbuche und in der Schriftrolle der Klagelieder sich erhalten haben. Zu diesen Liedern rechnet man 31, welche im Psalmbuche aufgenommen sind [4], sowie das ganze Buch der Klagelieder, von den hie und da zerstreueten abgesehen. Zu dem prophetischen Schriftthum gehören die Bücher von den vier ausgezeichneten Propheten: das Prophetenbuch von *Jesaja* II. oder von dem unbekannten Propheten im babylonischen Exil (550—536 v. Chr.); das von *Jirmija* (aus Anatot), welcher in Jerusalem angesiedelt war und schon als Jüngling, im 13. Jahre des Joschija (629 v. Chr.) seine prophetische Laufbahn begann und bis 579 v. Chr. fortsetzte [5]; das vom Propheten *Jecheskel*, welcher den judäischen Exulanten

---

1. 2 Kö. K. 24 u. 25. — 2. Jer. K. 39—43, 1—7. K. 52. — 3. 2 Chr. 36, 4—21. — 4. Ps. 14. 16. 17. 22. 25. 34. 35. 38. 40. 42. 43. 49. 51. 53. 64. 69. 70. 71. 73. 77. 82. 84. 102. 109. 120. 121. 122. 123. 130. 131. Freilich ist die Zutheilung der Psalmen an eine gewisse Zeit nicht feststehend und die geschichtliche Kritik ist noch nicht bis zur Gewissheit vorgedrungen; allein im Grossen und Ganzen ist die Zutheilung richtig. — 5. Die prophetischen Bücher können als Hilfsmittel für die Geschichte ihrer Zeit sehr gut benutzt werden und bereichern die Daten. Aus Jirmija z. B. können wir entnehmen: 629 ist Jer. als Prophet zuerst aufgetreten, 628—625 Einbruch der Skythen; 624 Kultusreform beendet, nachdem die Skythen abgezogen waren; 606 *Necho* wird bei Karkemisch geschlagen; 605 Jer. weissagt üb. benachbarte u. entfernte Völker — erste Sammlung der Orakel; 604 Orakel in Bezug auf die Rechabiten u. s. w.

in Mesopotamien am Flusse Chaboras von 595—572 v. Chr. weissagte; endlich das kleinere Prophetenbuch des *Chabakuk* aus Jerusalem, welcher in diesen babylonisch-chaldäischen Zeiten seine Orakel ertheilte (604 f. v. Chr.). Das sind die vier Epochen dieser Periode, nach ihren hauptsächlichsten Schriftthümern und nach ihren charakteristischen Einschnitten in der Geschichte Israël's übersichtlich vorgeführt. Die weitere Ausführung aber bleibt der umständlichern Zeichnung des Schriftthums vorbehalten. Bei dieser weiteren Ausführung werden sodann auch 1. die Bileam-Sprüche, 2. das Hochlied, 3. das Buch Ijjob, 4. das Buch Jaschar, 5. die verschiedenen Spruchsammlungen und 6. die in anderen Schriften eingewebten prophetischen Orakel von Ungenannten an den gehörigen Stellen besprochen werden.

Die chronologischen Grundlagen.

Jede Periode wie jede Epoche in der Geschichte des biblischen, des hebräischen wie des jüdisch-griechischen Schriftthums hat für den Literaturhistoriker, bei dem angeblichen Mangel eines festen nationalen Systems der Zeitrechnung, ihre chronologischen Schwierigkeiten. Wir sind aber bei der einleitenden Besprechung der biblischen Chronologie überhaupt [1] und speciell bei Behandlung des Schriftthums der zweiten Periode [2], bei der vierten Geschichtswendung der mosaïschen Zeit [3], und endlich in den einleitenden Studien über die Richterzeit [4] diesen Schwierigkeiten nicht ausgewichen. Da haben wir nachzuweisen gesucht, dass das biblische Schriftthum sich gerade in seinen reichen Daten und Zahlenbestimmungen von dem indischen und ägyptischen vortheilhaft unterscheidet, dass die Zeitbestimmung nach aufwärts, oder nach der Schöpfung, keine biblische Basis habe, dass die grundlegende Chronologie einzig und allein in zwei Grundangaben der Bibel liegt, welche die Centralpunkte bilden, auf welche alle übrigen Daten zurückzuleiten sind, und dass man endlich *nur* durch Festhalten dieser chronologischen Basen, welche den Stempel der Richtigkeit an sich tragen, den von *Usher, Vignoles, Marsham, F. Beer, Bertheau* u. a. heraufbeschwornen Wirrnissen entgeht. Diese Grundangaben sind die Zählungen nach dem Auszuge aus Aegypten und

1. Ob. I. S. 55. — 2. Ob. I. S. 289 f. — 3. Ob. I. S. 400 f. — 4. Ob. II. S. 2 f.

die Fixirung der ägyptischen Zeit Israël's auf 430 Jahre [1]. Die einzelnen Daten innerhalb dieser zwei Angaben, die sehr zahlreich sind, werden erst durch jene bewährt und selbst die Zählung nach Generationen zu 40 Jahren muss mit dieser Grundzählung zusammenstimmen [2]. Der ganze Verlauf der vorher beschriebenen zwei Perioden ist daher, nachdem diese Chronologie durch die ägyptische Synchronistik in ihren Wurzeln sich bewährt hat und die Umwandlung in die geläufige Zeitrechnung v. Chr. leicht möglich wurde, bestimmt und genau nach festen Zeitdaten behandelt worden. Für unsere Periode besteht die chronologische Schwierigkeit in der Nichtübereinstimmung der nach der Reichsspaltung in den Königsbüchern den 20 Herrschern Juda's und den 19 des Zehnstämmereiches zugetheilten Regierungsjahre mit den schon durch die Synchronistik bewährten Anfangs- und Endpunkten dieser Zeit. Das Reich Juda bestand nach der Spaltung 387 Jahre (975—588 v. Chr.), das Reich Israël 254 (975—721 v. Chr.), und doch ergibt die Einzelzählung der Regierungsjahre bei jenem 393, bei diesem, umgekehrt weniger als die Gesammtzahl, nur 241 Jahre 7 Monate und 7 Tage. Und wenn wir auch auf *Hamza's* Angabe [3], dass das Reich Judà 394 Jahre, auf *Makrisi's* [4] Berechnung, dass das Reich Israël 251 Jahre gedauert habe, oder gar auf *Clemens'* [5] Angaben wenig geben, wenn wir die Differenzen bald durch die Annahme nicht immer *voller* Jahre [6], oder einer jeweiligen Mitregentschaft, oder gewisser Interregna ausgleichen wollen, so erhebt sich doch die andere Schwierigkeit, wenn die Geschichte die Regierungsjahre im Reiche Israël durch die Parallelen des Judareiches festzustellen sucht [7]. Aber wenn wir die synchronistischen Könige und Dynasten von Aegypten [8],

1. Ob. I. S. 290. — 2. Ob. II. S. 2—7. — 3. Arab. Annalen p. 92 f. — 4. *de Saçy's* Chr. ar. I. p. 110. — 5. *Clemens* strom. I. p. 337 f. — 6. Darauf weisen auch viele Stellen hin 1 Kö. 15, 9. 25. 33; 16, 8; 2 Kö. 14, 1. 17 u. a. — 7. Die besten Ausgleiche versuchten *Tiele*, Chronol. des AT. S. 58 ff. und *Seyffarth*, chronologia sacra 258 ff. — 8. So sind z. B. סֺוֶא (סוא) 2 Kö. 17, 4, שִׁישַׁק (Sisak) 1 Kö. 11, 40, תִּרְהָקָה 2 Kö. 19, 9, נְכוֹ 23, 29, חָפְרַע Jer. 44, 3 u. a. m. angeführt. Vgl. die Regentenverzeichnisse des Manethôs (bei Josefos u. Synkellos), die Verzeichnisse der 31 Dynastien bis Alexander in der Chronik des *Eusebios* und deren chronologische Feststellung durch *Wilkinson*, *Rosellini*, *Bunsen*, *Lepsius* u. a. *Schischak* (Sesonchis) setzt die Geschichte in die Zeit von Salomo-Rechabam (980—970 v. Chr.), u. *Necho* (611—605), *Hofra* (Vaphris) (590—571) u. andere Könige werden synchronistisch mit jüdischen zusammengestellt.

Assyrien[1] und Babylonien[2] herbeiziehen, auf welche die jüdische Geschichte dieser Periode nicht selten und unabsichtlich hinweist; wenn wir neben der Beachtung der Gleichzeitigkeit der Geschichte der Aegypter, Assyrer und Babylonier zugleich die einheimischen Hauptmomente der Chronologie festhalten, so wird sich uns sehr leicht die Zurechtlegung des Einzelnen an Ort und Stelle der einzelnen speciellen Behandlung ergeben. Zu den synchronistischen Hilfsmitteln würden auch die zuverlässigen *tyrischen Annalen*, welche bis in die Zeiten David's hinaufreichen und die *Josefos* noch vor sich gehabt hat, gehört haben, allein da wir nur die bei *Josefos* angeführten unzusammenhängenden Bruchstücke besitzen[3], so muss man deren Benutzung mit der des *Josefos* zusammenfassen.

Die Gründung des Königthums.

Die zwölf Stämme-Republiken mit ihrer fast patriarchalischen Verfassung, wie sie in der langen Richterzeit 320 Jahre bestanden haben, sollten 1095 v. Chr. nicht darum in eine einheitliche Monarchie umgewandelt werden, weil Israël mit der idealen Macht der Gottesherrschaft (Theokratie) brechen wollte, sondern weil es in dem realen Leben, durch die Zerrissenheit und Zerklüftung des kleinen Volkes in zusammenhanglose 12 Bruchtheile, alle Macht, Ehre und Würde seit Josua's Tod eingebüsst hatte und den Bedrückungen der umwohnenden Heiden preisgegeben war. Wie allgemein auch der letzte Schofeṭ Samuel von Israël als treuer Prophet Jehova's, als unbestechlicher theokratischer Richter verehrt wurde[4], so lag es doch in der alten Verfassung, dass der Gehorsam ganz der Willkür der einzelnen Stämme, der einzelnen Familien anheimgegeben war, nach Aussen die Zerrissenheit schwer auf Israël lastete, so dass

1. So z. B. kommen die assyr. Könige und Feldherrn תִּגְלַת ,פּוּל
אָסְנַפַּר ,סַרְגוֹן ,אֵסַר־חַדֹּן ,סַנְחֵרִיב ,פִּלְאֶסֶר ,שַׁלְמַן ,שַׁלְמַנְאֶסֶר ,פִּלְאֶסֶר
in der Geschichte vor (s. m. WB. s. vv.). *Ktesias* (bei Diodor), *Eusebios*, *Synkellos* u. a. geben bereits Tafeln der assyr. Regenten, und *Marsham*, *Vignoles*, *Graff* (Beiträge zur richtigen Beurth. der alten Gesch. der Assyrer etc.) haben über das Chronologische verhandelt. — 2. Ueber die Zeitrechnung der bab. Könige haben wir schon den ptolemäischen Königskanon und die Bestätigung durch astronomische Berechnungen, s. *Ideler*, Handb. der Chronologie I. 199 f.; 222; Abh. der Berl. Akademie v. J. 1816. — 3. *Josefos*, AG. 8, 3, 1 u. 5, 3; 9, 14, 2; 10, 11, 1 u. 2; Ap. 1, 18—21; vgl. *Theophilos* an Autolykos 3, 21 f. — 4. 1 S. 3, 20; 12, 3—5.

es kraft- und bedeutungslos blieb. Willig hörte es in seiner Noth auf den Weckruf seines Propheten-Richters und schaffte die Baal- und Astartenkulte ab, welche neben dem Jehovakult heimisch waren. Willig veranstaltete es auf Veranlassung Samuël's Fasten und Opfer zur Busse und fügte sich gehorsam allen theokratischen Einrichtungen [1]. Aber dieses änderte seine traurige nationale Lage, seine aus Mangel an Einheit hervorgegangene Wehr- und Machtlosigkeit nicht, was ziemlich allgemein empfunden wurde. „Gib uns einen König", sagte Israël, „der über uns alle herrsche, wie alle andern Völker haben; ein König soll sein über uns; wir wollen sein wie andere Völker, der König soll uns (in Friedenszeiten) beherrschen und in seiner Kriegsthätigkeit vor uns einhergehen und unsere Kriege leiten" [2]. Die mannigfachen Unfälle in den Kämpfen mit den Filistäern, das allmälige Sichverlieren der ostjordanischen Stammesgruppen unter den ostarabischen Nomadenvölkern und im Westen und Norden unter den phönikischen Stämmen, die missrathenen Söhne Samuël's, *Joël* und *Abija*, welche von ihrem Vater zu Theilhabern der Richterwürde eingesetzt wurden, waren die nächste Veranlassung zu dieser Neuerung. Das Bedürfniss nach einer einheitlichen monarchischen Regierungsform war so mächtig, dass das Gefühl der individuellen Unabhängigkeit und freiern Bewegung, die zum Gesetz gewordene alte Gewohnheit und die feierlichen Abmahnungen Samuël's, der diese Neuerung als Abfall von Gott, Undankbarkeit gegen seine Person und seine Söhne darstellte, unbeachtet blieben, und die trübe Schilderung eines absoluten Königthums keinen Eindruck machte. Die Sehnsucht nach der Einheit hielt alle andern Gefühle, Bedenken und Einwürfe nieder, und willig neigte man sich der neuen Form zu, brachte ihr gern alle Opfer um der Einheit und der Achtung nach Aussen willen. Die Religion, oder vielmehr der Priester- und Prophetenstand, sah freilich die Gründung einer menschlich-strengen Herrschaft ungern. *Der Beschreiber dieser ersten Königswahl* [3], wahrscheinlich einer der Prophetenjünger aus der Prophetenschule Samuël's, schildert in der That die Wünsche Israël's als sündlich und ganz im theokratischen Geiste; aber der Prie-

1. 1 S. 7, 2—9. — 2. Das. 8, 5. 19—20. — 3. Das. 8, 5—22; 9, 16—27; K. 10; 11, 15; K. 12. In diesen Stellen ist die Pflanzung des Königthums und die Wahl Saul's erzählt; für die nüchterne geschichtliche Fassung ist jedoch die theokratische Farbe abzustreifen.



sterstand war damals zu tief gesunken und einflusslos, und die Prophetengenossen waren als Stand viel zu neu, als dass sie einen wirksamen Gegensatz zum Volkswillen hätten üben können. Samuël sah dieses auch bald selbst ein, und um die Neuerung wenigstens auf dem Boden der alten Religion und Verfassung, um sie in den Händen der irdischen Vertreter Jehova's zu belassen, nahm er die Ausführung selbst in die Hand, entwarf ein Königsgesetz, das er dem mosaischen Gesetzbuche beifügte, und behielt sich vor, den gewählten König nur als sein Werkzeug zu betrachten. Die Monarchie sollte der Theokratie unterworfen sein, d. h. das Priester- und Prophetenthum sollte das Königthum beherrschen, was bis auf Salomo wirklich geschah. Vom Hochpriester oder einem Propheten hatte der König die Weihe der Salbung zu empfangen, daher er „Erwählter oder Gesalbter Jehova's“ heisst [1], womit die Hoheit, Unantastbarkeit, Majestät, gleich der Jehova's, verbunden war [2]. Diese Gleichstellung des Königthums mit der Theokratie war das Werk der Vertreter der Theokratie; ihre Aussprüche, als Befehle Gottes, können den König auch der Majestät entkleiden oder ganz entsetzen, oder gar einen gefügigeren Gegenkönig salben, wie Samuël es gethan.

ERSTE EPOCHE (1075—975 v. Chr.).

Das Charakteristische dieser hundertjährigen Epoche bildet politisch der monarchische Einheitsstaat mit seinen von Mose her eingeführten, die Angelegenheiten und Gesetze des Reiches berathenden Sekenim [3], unter dem Einflusse eines theokratisch gesinnten Priester- und Prophetenstandes, von dem literarisch die höchste Blüthe des althebräischen Schriftthums ausging. Diese Epoche wurde durch das grosse Königspaar David und Salomo vertreten. Die nationale Geschichtsschreibung, die weltliche und religiöse lyrische Poesie, die Tonkunst, die Spruchdichtung, ein wenngleich nun verlorenes Schriftthum der Propheten, das alles

1. Vgl. 1 S. 10, 24; 16, 8—13; 2 S. 21, 6. — 2. Vgl. 1 Kö. 21, 10. 13. — 3. Vgl. 1 S. 10, 17 f.; 11, 14 f.; 2 S. 2, 4; 5, 1—3; 1 Kö. 12, 1 f.; 2 Kö. 11, 13; 23, 1 f. Ueber die Volksräthe in jeder Stadt, über die Reichsversammlungen und die Reden in denselben s. die Geschichte. Ueber die staatliche Seite vgl. History of the Hebrew monarchie from the administration of Samuel to the Babylonish captivity (London 1847, 8) u. *Menzel*, Staats- u. Religionsgeschichte der Königreiche Israël u. Juda (Berl. 1833, 8).



hat sich auf dem Grunde der früheren schriftstellerischen und künstlerischen Entwickelung in der mosaischen Zeit und in der Richterepoche frei entfaltet, und in der Geschichte der mosaischen Religion weist diese Epoche zuerst die reine, hohe Macht des Prophetenthums, das religiöse Einheitsbewusstsein aller Stämme auf, das nach dem Kultusmittelpunkt zu Jerusalem ausschaut. Mit dem Schriftthume dieser Epoche, mit dessen Trägern und Vertretern haben wir es hier allein zu thun; denn die nachzuerzählende „Geschichte des Volkes“ während dieser 100 Jahre müssen wir den Geschichtsschreibern überlassen. Wir beginnen daher, nach unserer gewohnten Weise, mit den Geschichtsbüchern dieser Epoche, sie rein als Schriftstücke betrachtend.

A. Die Geschichtsbücher dieser Epoche.

1. Die Geschichte der 100 Jahre dieser Epoche des Einheitsstaats, nach erfolgter Pflanzung des Königthums, wird in dem *ersten, umfänglichen Theile des Königsbuches*, d. h. vom 13. Kapitel des sogenannten 1. Buches Samuël's ab bis zu Ende desselben (K. 31), durch das ganze 2. Buch Samuël's (24 Kapitel) und in den ersten 11 Kapiteln des 1. Buches der Könige, also zusammen in 54 Kapiteln beschrieben und in höchst anschaulicher Weise dargestellt. Das Alterthum kennt keine *zwei* Bücher Samuël's [1], sondern in Verbindung mit den 2 Büchern der Könige nur *vier Königsbücher*, worin die Geschichte der Könige des israëlitischen Volkes in den *vier* Epochen dieser zweiten Periode beschrieben wurde, und es sind daher die ersten 12 Kapitel von dem sogenannten ersten Buche Samuël's, worin in compilatorischer Weise die Geschichte Eli's, Samuël's und die Gründungsgeschichte des Königthums kurz, chronikenmässig beschrieben und aus verschiedenen urkundlichen Bruchstücken zusammengetragen sind, zu der Richtergeschichte zu ziehen [2]. Wenn man mit triftigen Gründen dargethan hat, dass das grosse Königsbuch unmöglich von *einem* Verfasser herrühren könne [3], so ist dies bei den zum Richterbuche gehörenden 12

1. *Origenes* bei *Eusebios*, KG. 6, 25; *Hieronymus*, prol. gal.; so auch die talm. Ueberlieferung (s. meinen „Kanon d. AT.“ S. 13). Man liess aber gar keine Bücher oder kein Buch Samuël's gelten, sondern man betrachtete die 2 Bücher Samuël's u. der Könige als ein Ganzes, als *ein* Königsbuch (*B. βασιλεῶν*), das nach LXX u. Vulgata in 4 Bücher zerfiel. — 2. Siehe ob. II. S. 36 f. — 3. *Graf*, de libror. Sam. et Reg. compositione etc. (Argent. 1842); *de Wette*, Einl. ins AT. 6. Aufl. §. 186.

Kapiteln, insofern man im Verlaufe der Geschichte Samuël's, Saul's und der Jugendgeschichte David's auf sie zurückkommt, erst recht klar [1], wenn man auch von der Sprachfarbe ganz absieht. Eine weitere Quelle für diese Epoche bieten die Bücher der Chronik von 1 Chr. 9, 35 bis 2 Chr. 9, 31 dar, geschöpft aus den genealogischen Tafeln über die zu beschreibenden Könige (Saul, David und Salomo), die sich schon in den ersten 9 Kapiteln des ersten Chronikbuches finden, und aus damals noch vorhanden gewesenen Einzelschriften. Unter diesen sind in Bezug auf die Geschichte David's angeführt [2]: 1. „*Die Geschichte* (David's) *von dem Seher Samuël*", wo aber nur die Jugendgeschichten David's verzeichnet gewesen sein können. Die Quellenschriften für das Königsbuch, soweit es diese Epoche betrifft, waren „*ein Buch der Begebenheiten David's und ein gleiches des Salomo*"; letzteres wird sodann ausdrücklich citirt [3]. *Die Zeitbücher der Könige von Juda* [4] hingegen und die der *Könige von Israël* [5] erstreckten sich nur über die folgenden Epochen.

2. Die *zweite* geschichtliche Schrift über David, worin ausser dem Lebensbilde dieses Königs auch zugleich über sein Reich, seine Macht, über die Geschicke, welche über ihn und Israël, sowie über die Königreiche der benachbarten Länder (Edom, Moab, Aram-Zoba) dahingegangen, berichtet wurde [6], war von dem Propheten *Natan*, dem vertrauten Rathgeber David's und Erzieher des Königs Salomo. Seine Geschichten oder Jahrbücher führten den Titel: „*Regesten* (Geschichten) *von dem Propheten Natan*" [7] und beschrieben nicht blos die

---

1. 1 S. 14, 47 scheint der Verf. nichts zu wissen von der Erwählung Saul's durchs Loos und der Bestätigung zu Gilgal. Die Entstehung des Sprichworts: „Saul unter den Propheten" wird 1 S. 19, 22—24 ganz anders als 10, 10—12 erzählt. 13, 3. 19—20 hielten die Filistäer Israël bei Lebzeiten Samuël's unterjocht, während 7, 13 sie von Samuël für sein ganzes Leben besiegt darstellt. — 2. 1 Chr. 29, 30. Es heisst דִּבְרֵי דָוִיד הַמֶּלֶךְ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים הִנָּם כְּתוּבִים u. hierauf werden die Einzelschriften angeführt. Die erste Schrift ist: דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה u. in dieser Monographie können natürlich nur die Jugendgeschichten David's gestanden haben. — 3. 1 Kö. 11, 41 סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה. Wahrscheinlich hat ein ähnlicher Vers mit dem Hinweis auf סֵפֶר דִּבְרֵי דָוִד nach 1 Kö. 2, 14 gestanden. — 4. 1 Kö. 14, 29; 15, 7. 23; 2 Kö. 24, 5. Sie heissen ס׳ דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה. — 5. 1 Kö. 14, 19; 15, 31; 16, 5. 14. 20. 27. Sie heissen סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל. — 6. 1 Chr. 29, 30. — 7. Daselbst: דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא, wo der Genit. so aufzulösen ist, wenn man nicht schon דְּבָרִים für Geschichtsbücher nimmt.

früheren und späteren Begebnisse David's [1], also nicht wie in den „Gedenkbüchern von Samuël", wo nur die früheren Begebnisse David's beschrieben sein konnten, sondern auch die früheren Geschichten Salomo's [2].

3. Die *dritte* geschichtliche Schrift über David und seine Zeit, welche dem Chronisten noch vorgelegen hat, waren „*die Geschichten von dem Seher Gad*" [3], dem Vertrauten und Hauspropheten David's, der Orakel ertheilte [4] und in Gemeinschaft mit *Natan* die Tonkunst des Tempels gefördert hat [5]. Alle drei Verfasser von Regesten über die davidische und salomonische Zeit (Natan, Samuël und Gad) werden auf dem Titel ihrer Gedenkbücher als Propheten, wenn auch unter verschiedenen Benennungen [6], bezeichnet. Aber darum hat man ihre Geschichtsbücher noch nicht als prophetische anzusehen. Die Propheten jener Zeiten waren auch die Geschichtschreiber einzelner Regierungen oder ganzer Zeiträume [7], weil sie als Männer des offenen, freimüthigen, kräftigen und schwungvollen Wortes zugleich das Verständniss ihrer Gegenwart in Verknüpfung mit der Vergangenheit, die Einsicht in die politischen und religiösen Elemente ihres Volkes, in die Entwickelung des geschichtlichen Lebens Israël's hatten und zur Geschichtschreibung am meisten befähigt waren [8]. Wird aber der Geschichtschreiber im Geiste der Theokratie ein Prophet, so kann es nicht befremden, wenn eine solche Geschichte eine „göttliche Mittheilung und Offenbarung" heisst [9].

4. Für die Geschichte *Salomo's* und seiner Zeit lagen dem Chronisten und seinen Zeitgenossen noch vor [10]: 1. die schon erwähnte „Geschichte David's von dem Propheten *Natan*", in welcher auch über die erste Zeit Salomo's berichtet

1. 1 Chr. l. c. דִּבְרֵי דָוִיד הַמֶּלֶךְ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים. — 2. 2 Chr. 9, 29. — 3. 1 Chr. 29, 29 דִּבְרֵי גָד הַחֹזֶה. — 4. 1 S. 22, 5; 23, 2 f.; 2 S. 24, 12 f. — 5. 2 Chr. 29, 25. — 6. Die drei Namen רֹאֶה, חֹזֶה u. נָבִיא sind in der davidischen Zeit schon synonym, wenngleich רֹאֶה der ältere, vulgäre (1 S. 9, 9), חֹזֶה mehr der specifische, poetische, und נָבִיא der echt mosaische Name ist. Ursprünglich mochten sie verschiedene Stufen bezeichnen. — 7. 2 Chr. 9, 29; 12, 15; 13, 22; 26, 22; 32, 32. — 8. Im Kanon werden die Bücher Josua, die Richter- u. Königsgeschichten als נְבִיאִים רִאשֹׁנִים bezeichnet. — 9. נְבוּאָה, חָזוֹת 2 Chr. 9, 29, חָזוֹן 32, 32, dah. mit דִּבְרִים 12, 15, מִדְרַשׁ 13, 22 u. סֵפֶר abwechselnd. Es sind in allen diesen Stellen keine *prophetischen* Schriften oder geschichtliche Nachrichten mit prophet. Reden u. Aussprüchen gemischt, sondern einfach *geschichtliche* Schriften gemeint. — 10 2 Chr. 29, 29.



war. 2. *Die Geschichte* (Nebuah) *Salomo's*, mit der Geschichte *Jarobam's* verbunden, *vom Propheten Achija aus Schiloh.* Achija war Efraimit und conspirirte bei Lebzeiten Salomo's für den Efraimiten Jarobam I., um diesem die 10 Stämme zuzuwenden, weil Salomo sich zuletzt dem heidnischen Kult hingegeben hatte [1]. Aber auch der Dynastie Jarobam wurde er später feindlich gesinnt, weil sie ebenfalls dem Götzenkult huldigte [2]. Das was *Achija* über Salomo's letzte Begebnisse berichtet haben mag, kann voraussichtlich nur das Ungünstige nach seiner Abwendung von der strengen Theokratie gewesen sein. 3. *Die Geschichte* (Chasot) *vom Propheten* (Choseh) *Jeda* oder *Jedo* [3] *über Jarobam I.*, in welcher zugleich die Geschichte Salomo's, namentlich der spätere Theil derselben, behandelt war. Die andern vom Chronisten citirten Schriften, als „das Buch der Könige von Juda und Israël“ [4], „das Midrasch des Buches der Könige“ [5], „das Geschichtsbuch vom Propheten Jesaja“ [6] u. a. m., erstrecken sich blos auf die folgenden Epochen dieser Periode.

5. Aber wenngleich alle hier erwähnten Geschichtsquellen für diese Epoche nur David und Salomo berühren und den ersterwählten, dann theokratisch verworfenen Saul zu ignoriren scheinen, da keine Monographie über denselben sich verzeichnet findet, so lässt sich doch *nicht* denken, dass der Seher *Samuël*, in dessen Zeitbuch sogar die Jugendgeschichte David's verzeichnet war, günstige oder ungünstige schriftliche Nachrichten über diesen ersten König in seinem Buche unterlassen haben soll. Dazu kommt, dass die Nachrichten über Saul [7] zahlreiche Spuren des höheren Alters in Schilderung von Sitten und Bräuchen, sowie Zeichen schriftlicher Aufzeichnungen aufweisen, welche ein späterer Compilator in der ersten davidischen Zeit, der wahrscheinlich einer der Prophetenjünger zu *Rama* war, mit Benutzung noch anderer Nachrichten, so gut er es konnte, auszugleichen strebte [8]. Mit den „Geschichten von dem Seher Samuël“ [9] verband sodann der Compilator auch die spä-

---

1. 1 Kö. 11, 29 f., vgl. 12, 15. — 2. 1 Kö. 14, 1 f. — 3. Unrichtig haben *Winer* u. a. *Jeda* od. *Jedo* (יֶעְדִּי, יֶעְדּוֹ) mit עִדּוֹ verwechselt oder identificirt. Denn *Iddo* hat blos a. eine Geschichte *Rechabam's* geschrieben, um ihn genealogisch (nach davidischer Abstammung) zu beschreiben (לְהִתְיַחֵשׂ); b. eine Geschichte (מִדְרַשׁ) über *Abja.* — 4. 2 Chr. 16, 11; 25, 26; 27, 7; 28, 26; 35, 27; 36, 8. — 5. 2 Chr. 24, 27. — 6. Das. 26, 22. — 7. 1 S. K. 9. 10. 11. 13—15; vgl. dazu das Genealogische in 1 Chr. — 8. Vgl. die Ausleger zu diesen Kapiteln. — 9. דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה.

teren Nachrichten über Saul in seinem Conflicte mit David bis zu seinem Tode[1]. Bei der Kritik der Geschichtsquellen dieser Epoche hat man mit denen über Saul anzufangen.

6. *Kritik der Quellen in der Geschichte Saul's.* Die Untersuchung über das Gepräge der Quellen kann sich sachgemäss nur auf die im biblischen Schriftthume erhaltenen beschränken, während untergegangene Einzel- oder Sammelschriften, wie sie nach ausdrücklichen Anführungen hier aufgezählt wurden, nur im Verhältniss zu jenen in Betracht kommen. Die *zwei* Hauptquellen für diese Epoche bilden: a) die Königsbücher in ihrem grösseren Theile, die sogenannten Samuëlbücher eingeschlossen; b) die Chronikbücher, ebenfalls ihrem grossen Theile nach. Aber diese zwei sind nicht nur unter sich verschieden, sondern auch in jedem dieser Bücher bemerkt das kritische Auge in Bezug auf die geschilderten Könige (Saul, David, Salomo) und ihre Zeiten, sowie auf einzelne Geschichtswendungen ihrer Helden, ganz verschiedene Urschriften, verschiedene Sammler und Verfasser, und man thut daher gut, die Quellen über die *drei* Wendungen dieser Epoche (1075—1055; 1055—1015; 1015 —975 v. Chr.), d. h. die über Saul, David und Salomo, im Besondern zu fassen. Die Geschichte Saul's im Königsbuche (1 S. K. 8—31; 2 S. K. 1), mit der letzten Geschichte Samuël's und der Jugendgeschichte David's innig verschlungen, unterscheidet sich ebenso gut, wie man weiss, in Schreibweise und Sprachform von der vorhergehenden Geschichte Eli's und Samuël's, wie von der folgenden fliessenden Geschichte David's, und kein Exeget und Kritiker von Belang[2] hat die Einheit des Verfassers der 4 Königsbücher behauptet. Aber auch die Saulgeschichte für sich trägt noch den ungeschickten und schlecht vermittelten compilatorischen Charakter, ist aus verschiedenen schriftlichen Aufzeichnungen und mündlich überlieferten Nachrichten zusammengetragen, und bildet kein Ganzes, Geschlossenes von *einer* Hand. Schon in der *Geschichte der ersten Königswahl*[3] zeugen die Verschiedenheiten in Veranlassung, Motiven[4], Vorwürfen von Seiten Samuël's[5], der doppelte sich gegenseitig ausschliessende Bericht über Saul's Königswahl[6] und über seine Verwerfung[7], von einer doppelten Grunderzählung,

1. 1 S. K. 16—31. — 2. *Gramberg, de Wette, Thenius, Hävernick, Stähelin, Bertheau* u. a. — 3. 1 S. K. 8—10. — 4. 1 S. K. 8. vgl. mit 9, 15 f. — 5. Das. 9, 16 mit 10, 17 f.; auch 10, 11 steht mit 12, 12 f. in Widerspruch. — 6. Das. 9, 1—10; 16 mit 10, 17—27. — 7. Das. 13, 8—14 mit 15, 10—26.

welche der Compilator nicht vermittelt hat. Noch deutlicher gibt sich die unvermittelte Verschiedenheit in der weitern Geschichte Saul's zu erkennen. Während in der einen Erzählung z. B. der Schluss der Samuël-Geschichte schon vor Saul's Regierung gegeben wird[1], schiebt eine andere Erzählung diesen Schluss mit Recht bis fast gegen das Ende von Saul's Regierung (1057 v. Chr.) hinaus[2]. Die ganze Königswahl-Geschichte, Saul's Kämpfe mit den Ammonäern, die feierliche Rede Samuël's bei Niederlegung seines Richteramtes, die Erzählung des Conflicts zwischen Samuël und Saul, die Relation über die Verwerfung erhalten verschiedene Stellungen. Ebenso zeigt sich eine sachliche Verschiedenheit in der Erzählung von dem Bekanntwerden Saul's mit David[3], von der Verschonung Saul's[4], von Saul's Todesart[5], von dem Sprichworte: Saul unter den Propheten[6], von den Widersprüchen in Bezug auf die Besiegung der Filistäer[7] u. s. w., so dass es selbst dem scharfsinnigsten Forscher schwer werden muss, eine andere Erklärung als die zu geben, dass *zwei verschiedene schriftliche Quellen* dem überarbeitenden Sammler vorgelegen haben, dieser aber, obgleich er sonst so manche Bemerkung[8], Einschiebung[9], Ausgleichung gegeben, doch die zuweilen sich gegenseitig aufhebenden Vorlagen nicht immer zu vereinigen gewusst hat. Grundzug orientalischer Geschichtschreibung ist die unkritische Compilation, das Sammeln aller Nachrichten über den Helden der Geschichte, um sie der Nachwelt zu erhalten, ohne an ein Abwägen und Sichten des Stoffes zu denken, und in diesem Sinne hat auch der hebräische Verfasser der Geschichte Saul's und seiner Zeit, oder der Geschichte Israël's v. 1075—1055 v. Chr., gearbeitet. Die *zwei* in Auffassung der Geschichte Saul's verschiedenen quellenmässigen Aufzeichnungen lassen sich noch aus der Verschlingung deutlich erkennen. Die *erste* grundlegende Geschichte Saul's umfasst 10 Kapitel, worunter 3 Kapiteltheile in unserem ersten Samuëlbuche[10]. Sie ist echt volksthümlich,

1. 1 S. 7, 15—17. — 2. Das. 25, 1. — 3. Das. 16, 14—21 u. 17, 55 —18, 2. — 4. Das. K. 24 u. 26. — 5. Das. 31, 4 u. 2 S. 1, 9. 10. — 6. 1 S. 10, 10—12 u. 19, 22—24. — 7. Das. 7, 13 u. 9, 16; 10, 5; 13, 3 f. — 8. Z. B. über לְאֹ֫הֶל 1 S. 9, 9. — 9. Das. 17, 12 f. — 10. Das. K. 8. 10, 17—27; K. 11. 12. 15. 16. 18, 6—14; K. 26. 28, 3—25; K. 31. Von K. 8 bis 16 ist noch der Zusammenhang der hier erwähnten Kapitel deutlich, bei 18 u. 26 merkt man durch den Widerspruch mit der gew. Erzählung von David, dass sie zu dieser Schrift gehören, und 28, 35 u. K. 31 bilden einen angemessenen Schluss dazu (s. *Thenius*).

von grösserer Ausführlichkeit, sagenhaft in dem Anknüpfen an die bekannten Kultstätten Rama, Mizpa, Gilgal[1] und in der Aufzählung von der Heeresmasse[2], dramatisch in der Darstellung der Verhandlung Samuël's mit dem Volke, Saul's mit Agag, Samuël's mit Jischai, David's mit Saul, Saul's mit dem Zauberweibe[3], und ist von der Ueberlieferung und der Sage stark durchzogen. Die *zweite* Schrift über Saul, welche dem Sammler und Compilator vorgelegen hat, erstreckt sich in unserem Samuëlbuche nur über 4 in sich zusammenhängende, mit einem besondern Schluss versehene Kapitel[4] und zeichnet sich durch Kürze, durch recht genaue geschichtliche Angaben von Oertlichkeiten und Zahlen, durch wahre Zeichnung der israëlitischen Verhältnisse, als rein geschichtlich vortheilhaft aus, wenngleich auch die *erste* Schrift nicht der geschichtlichen Grundlage entbehrt. Beide Grundschriften einer „*Geschichte Saul's und seiner Zeit*“, die sich an die *Geschichte Samuël's des Propheten und Richters* anschlossen oder sie zur Voraussetzung hatten[5], tragen zwar durch die Schuld des Sammlers manchmal das Gepräge der Abgerissenheit, des trockenen Chronikenstyles und der verdeutlichenden Einschiebungen, jedoch wo sie ungekürzt und unerweitert aufgenommen sind, da geben sie Zeugniss von dem herrlichen und schönem Geschichtsstyl im 11. Jahrh. v. Chr., wie ihn kaum ein anderes Volk des hohen Alterthums gehabt hat. Die liebliche Einfalt in der Darstellung verbindet sich hier mit der Lebendigkeit des Vortrages, mit der Anschaulichmachung der handelnd eingeführten Personen. Die Abfassungszeit der zwei Grundschriften über Saul, der volksthümlichen und ausführlichen wie der kurzen mehr echt geschichtlichen, fällt etwa in die erste Hälfte der Regierungszeit David's (1055—1035 v. Chr.), die Zusammenstellung des Sammlers etwa in die letzte Hälfte (1035—1015 v. Chr.); denn alle drei geschichtlichen Arbeiten zeigen, dass ihre Verfasser von den geschilderten Begebenheiten noch nicht zu fern standen. Nichts weist auch

1. 1 S. 8, 4; 10, 17; 11, 14; 15, 12. — 2. Das. 11, 8. — 3. Das. K. 8. 12. 15. 16. 28. — 4. Das. K. 9. 10, 1—16; 13. 14. 14, 51 bildet einen Schluss. — 5. Diese muss, nach Aufzeichnungen in den Prophetenschulen und nach mündlichen Ueberlieferungen schon in der ersten Zeit der Regierung David's (c. 1050 v. Chr.) geschrieben gewesen sein. 1 S. 1, 1—K. 7, mit Ausnahme der Dichtung (1 S. 2, 1—10), worin eine zusammenhängende, fast ein Ganzes bildende Geschichte dieses Schofeṭ gegeben ist, kann nur dieser Geschichte entnommen sein.

auf die Zeit Salomo's oder auf die Spaltung des Reiches hin. Jener Zeit Saul's angemessen wird unbefangen von den verschiedenen Kultstätten gesprochen[1], das Wunderbare ist noch schlicht und urthümlich gehalten, der religiöse Gesichtspunkt ist noch der wie bei den alten Propheten, die Ausdrücke *Juda* und *Israël* tragen noch nicht das Gepräge der Reichsspaltung, und wo eine auf eine spätere Zeit hinweisende Bemerkung sich findet[2], so kennzeichnet sie sich leicht als späterer Zusatz. Daraus ist es auch erklärlich, dass hier, im Gegensatze zu den Berichten in den speciellen Königs- und Chronikbüchern, die den Begebenheiten noch nahe stehenden Bearbeiter es nicht für nöthig fanden, ihre Leser auf die von ihnen benutzten Quellen zu verweisen. Auch die Sprache tritt durch öftere Härte, Alterthümlichkeit der Ausdrücke, durch zuweilen fehlerhaften Text, im Vergleich zum Texte der Siebziger, merklich hervor.

7. *Die Geschichte David's im grossen Königsbuche und Kritik derselben.* Die Geschichte findet sich a) verschlungen mit der Geschichte Saul's im 1. Samuëlbuche (K. 16—27 u. K. 30; 2 S. K. 1. 2, 1—4), grossentheils eng verknüpft mit Saul's Geschichte. Es ist die erste Wendung oder so zu sagen die Jugendgeschichte David's bis zu seinem wirklichen Regierungsantritte. b) In dem Berichte von dem Kampfe David's mit dem Hause Saul (2 S. 2, 5—4, 12). c) In der Geschichte der Herrschaft David's über ganz Israël (2 S. 5, 1—1 Kö. 2, 11) oder bis zu seinem Tode und der Nachfolge Salomo's. Auf diese *drei* Abschnitte im Leben David's, die sich auch klar chronologisch sondern, vertheilt sich der so reichliche Geschichts- und Sagenstoff über David im Königsbuche, und jede Einzelgeschichte dieser Lebensstufen hat die Kritik genau nach den zu Grunde liegenden Quellen zu prüfen. Die höchst verwickelte Jugendgeschichte David's inmitten der Geschichte Saul's, von seinem Eintreten in die Geschichte Israël's bis zu seinem Regierungsantritte (1055 v. Chr.), zeigt uns, wie bei der Saul-Geschichte selbst, jene doppelten einander ausschliessenden Berichte bei den verschiedensten Gegenständen der Erzählung[3], dass man mit Recht auch für diese wie für die Saulgeschichte zwei Grundschriften

1. 1 S. 8, 5. 17; 9, 13; 10, 3. 5. — 2. So 2 S. 8, 7 bei den LXX nach 1 Kö. 14, 25—28, 2 S. 14, 27 bei den LXX, die aber unser Text weggelassen. So auch 1 S. 27, 6, wo der Zusatz aber geblieben ist. — 3. Dies erkennt man, wenn wir 1 S. 16, 14—21 mit 17, 55—18, 2, K. 24 mit K. 26, K. 21, 10—15 mit 27, 1—4, K. 16, 19 f. mit 17, 55—58 zusammenhalten.

und einen compilirenden Sammler annehmen und diese mit jenen in der Geschichte Saul's identificiren muss. Für diesen ersten Theil der Geschichte David's gilt also in der Quellenkritik dasselbe, was oben von den zwei Grundschriften und dem Sammler bei Saul schon gesagt ist, da es hier dieselben Verfasser waren wie dort und auch für diese dieselbe Abfassungszeit anzunehmen ist. Ganz anders steht es mit der Geschichte David's während des Conflikts mit dem Hause Saul, welche nach dem Tode jenes ersten Königs begonnen hat [1]. Die Grundschrift darüber — von der doppelten Grundschrift über David's Jugend- oder Vorgeschichte bis zum Tode Saul's natürlich ganz abgesehen — oder die *erste* Schrift über David als König, enthielt David's Niederlassung in Hebron, seine Salbung zum König von Juda, die Schilderung der Conflikte David's mit der Dynastie Saul und wie er $7^1/_2$ Jahre nur über Juda König war. Die langen Kämpfe mit dem Hause Saul, der Verrath des Abner an die Partei von Saul's Kindern, wie noch anderer Verrath, bis endlich 1048 v. Chr. alle israëlitischen Stämme sich unter dem Scepter David's vereinigten, folgten sodann in dieser Schrift. In dieser zusammenhängenden Erzählung voller Leben und Bewegung, geschmückt mit reichen Einzelbemerkungen, individuellen Zügen, bekundet sich das hohe Alter dieser Schrift, die von einem Zeitgenossen herzurühren scheint. Daran schliessen sich noch die Berichte über die letzte Vernichtung der Familie Saul (2 S. K. 9 u. 21), die höchst wahrscheinlich zu dieser Schrift gehört haben. Ueber die Zeit der nicht ganz vollen 33 Regierungsjahre David's, die sowohl politisch als in Bezug auf das Schriftthum die wichtigsten in der Geschichte Israël's sind, lagen dem spätern Sammler und Compilator noch folgende Schriften für seine „Geschichte David's“ vor: 1. *Geschichte David's als König über ganz Israël*, als Staatslenker und Mehrer des Reichs, in seinem Verhältniss zur Theokratie und Staatsverwaltung, in seinen Kriegen und Siegen u. s. w. Aus dieser Geschichte hat der Sammler den Bericht über die Grossthaten und Wunder der Tapferkeit David's und seiner Helden, wie auch das Namensverzeichniss der Gibborim [2], die Erzählung von seinen Kriegen und Siegen über die Syrer, über Ammon, Moab und Edom [3], die Nachricht von der Eroberung Jerusalem's [4], die in

1. Erzählt 2 S. K. 2—4; K. 9; K. 21. — 2. 2 S. 21, 15—22; 23, 8—39. — 3. Das. 5, 17—25; K. 8. 10; K. 12, 26—31. Dahin gehört auch die Notiz 6, 1. — 4. Das. 5, 1—10.

sein bewegtes öffentliches Leben hineinspielenden und daher zur Geschichte gehörenden Lieder[1] genommen. Ebenso die von seinem Palastbau durch Chiram[2], von der feierlichen Einholung der Bundeslade und deren Aufstellung in Jerusalem[3], von der Absicht, einen Tempel zu erbauen, und Abrathung davon durch den Propheten Natan[4]. Diese erste Grundschrift schloss mit der Liste der von David eingesetzten hohen Beamten, nämlich des Oberfeldherrn *Joab*, des Reichsannalisten (Maskir[5]) *Josafat*, der Hochpriester *Zadok* und *Achimelech*, des Staats-Secretärs *Seraja* u. s. w.[6]. Diese älteste Grundschrift über David's Regierung, worin seine häuslichen Erlebnisse, seine Familienereignisse, seine persönlichen Leiden und Freuden, seine Verschuldungen und Verdienste natürlich nicht berührt wurden, konnte am besten nur der bestellte Reichsannalist, welcher die Fäden des Regierungsgewebes aufzufinden wusste, schreiben, und man darf wohl annehmen, dass der Maskir *Josafat ben Achilud* sie verfasst hat. 2. Die andere Grundschrift, welche dem Sammler vorgelegen hat, beschreibt die Geschichte David's als Haupt einer Familie des Judastammes, nach seiner Abstammung, seinen Weibern und Kindern, seinen Erlebnissen in Bezug auf *Batseba* und Urija, nach seinen Leiden durch Absalom und seinen Kränkungen durch *Adonija*, und gibt die Nachricht über sein Alter, über Adonija's Streben nach der Thronfolge, über des Propheten Natan Einschreiten für Salomo, enthält die letzte Mahnrede David's und seinen Tod, und endlich die Thronbesteigung Salomo's als Abschluss der Geschichte David's[7]. Diese Geschichte, welche selbst bei dem Sammler noch das Gepräge einer fliessenden gefälligen Darstellung hat, ist offenbar von einem Zeitgenossen und Augenzeugen, der selbst vielleicht in den Gang der Begebnisse der davidischen Familie

1. So die Elegie über Saul u. Jonatan 2 S. 1, 19—27; die Todtenklage über Abner 3, 33—34; das Gebet 7, 18—29; der Psalm K. 22; das letzte Lied 23, 1—7. — 2. Das. 5, 11—12. — 3. Das. 6, 2—23. — 4. Das. 7, 1—17. — 5. מזכיר ist der Schreiber der Reichsannalen (ספר הזכרנות od. דברי הימים, vgl. Est. 6, 1). — 6. 2 S. 8, 15—18, wiederholt 20, 23—26. — 7. 2 S. K. 11—20 mit Ausschluss einiger nicht dahin gehöriger Einschiebungen. Den Schluss dieser Schrift bildet 20, 23—26. Das Verzeichniss der Kinder David's erscheint durch den Sammler auseinandergerissen (2 S. 3, 2—5 u. 4, 14—16) u. an verschiedenen Orten angefügt. Die Geschichte mit Batseba steht K. 11. 12, 1—25, die von Absalom K. 13—17, u. die von David's Alter u. Tod 1 Kö. 1, 1—4; 1, 5—10; 1, 11—40; 2, 1—13.

eingegriffen hat, verfasst. In dem Ausschluss aller fremdartigen Elemente und in dem Stempel der Wahrhaftigkeit der Schrift kann man den redegewandten *Natan*, den Vertrauten David's und den Hauspropheten erkennen. Der Sammler, der offenbar unter Salomo lebte, hat diese zwei Quellenschriften von *Josafaṭ* und *Natan* mehr oder weniger ineinandergemischt, so Manches weggelassen oder verkürzt und ausserdem noch einige Volkserzählungen, wie die von der Volkszählung und der Pest, von dem Ankauf der Tenne Arawna's bei Jerusalem [1], hinzugefügt.

8. *Die umfängliche Geschichte David's in den Büchern der Chronik.* Den Mittelpunkt in dem grossen „*Buche der Zeitereignisse* (Dibre ha-Jamim)“, das in unserem Texte gegen alle Ueberlieferung des Alterthums in zwei Bücher getheilt ist, bildet offenbar die Geschichte David's [2]. Aber nicht das Chronikbuch an sich, das kurz vor Beginn der griechischen Zeiten in Israël (c. 320 v. Chr.) abgeschlossen wurde, nicht seine Zusammengehörigkeit mit den Büchern Esra-Nechemja, sondern nur die Geschichte David's darin ist hier kritisch zu beleuchten. Der c. 700 Jahre später lebende Compilator und Verfasser des Chronikbuches hat in der Geschichte David's eine geschlossene in ihrem Anfange und am Ende begrenzte Zusammenstellung gegeben und diese mit einem Schlusse versehen, worin er die Leser seiner tendenziösen Geschichte David's zu ihrer weiteren Belehrung auf die Einzelschriften über David von *Samuël*, *Natan* und *Gad* hinweist, welche zu seiner Zeit noch vorhanden waren. Die Geschichte David's von dem Propheten Natan haben wir schon im Königsbuche — obgleich nicht ausdrücklich erwähnt — als die zweite Grundschrift gefunden, so dass als Quellen für den Chroniker nur noch die zwei Einzelschriften von *Samuël* und *Gad*, die erste Grundschrift des *Josafaṭ* im Königsbuche und die Compilation des Königsbuches selbst übrig bleiben, die er also noch einsehen konnte. Ausser den theils ausdrücklich erwähnten, theils vorauszusetzenden *fünf* Schriften über die Geschichte David's, zu welchen die über dessen Jugendgeschichte und die über dessen Kämpfe mit dem Hause Saul nicht mitgerechnet sind, führt unser Chroniker noch ein besonderes „*Zeitbuch über den König David*“ an [4], worin die

1. 2 S. K. 24. — 2. 1 Chr. K. 10—29. — 3. Das. 29, 29—30. — 4. 1 Chr. 27, 24, wo es דִּבְרֵי הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד heisst. סֵפֶר ist nach 1 Kö. 14, 19. 29; 15, 7. 23 weggelassen.

wichtigen Ereignisse, Handlungen und Maassnahmen David's und seiner Behörden, sowie eine Uebersicht des davidischen Zeitraumes gegeben war. Aber wir wissen jetzt nicht mehr, ob dieses Zeitbuch von dem des Josafat verschieden oder damit identisch war. Die Einsicht des Compilators in die zahlreichen Quellenschriften steigert die geschichtliche Glaubwürdigkeit desselben, wenngleich er seine Compilation nach einem bestimmten Plane angelegt und ein eigenthümliches Ziel verfolgt hat. Er wollte, obgleich er sein Buch als allgemeine von Adam beginnende Chronik ankündigt, doch *nur* eine Geschichte des israëlitischen Reiches unter David, seitdem Jerusalem die Hauptstadt war, liefern. Um diesen Mittelpunkt hat er nicht nur alles Vorhergehende und Nachfolgende zurechtgelegt, sondern auch sichtlich diesem untergeordnet. Das Vorhergehende [1] sollte blos die verherrlichte Geschichte David's einleiten, das Nachfolgende [2] dagegen blos die Regierung der Nachfolger David's und die Geschichte des wiederhergestellten Reiches zu Jerusalem chronikartig schildern. Diesem Plane gemäss können wir uns nicht wundern, wenn er die Zeiten Mose's und der Richter, die Regierung Saul's [3] und die Geschichte des nördlichen Reiches, die Jahre des Exils und die nachexilische Geschichte ausserhalb Jerusalem und Umgegend, ja selbst die $7^1/_2$ Regierungsjahre David's in Hebron übergeht oder nur sehr kurz und selten berührt. Innerhalb der Geschichte David's und seiner Nachkommen fasste er das Lebensbild vorzüglich in Bezug auf die Religion, auf die gottesdienstlichen Einrichtungen, auf den an Jerusalem geknüpften Kultus, auf die Leiter und Pfleger des Tempeldienstes. Dahin zielten auch alle seine sagenhaft klingenden Berichte. In Bezug auf das eine Ziel berichtet er über Saul's Geschlecht und Untergang seines Hauses [4], über David's Erwählung und seine Eroberung Jerusalem's [5], über David's Familie, Palastbau und Kriege [6], über dessen Heer und Beamten [7] und über die letzten Verfügungen [8]. In Bezug auf das andere Ziel berichtet er über die Volksversammlung zu Hebron [9], über die Heimführung der Bundes-

1. 1 Chr. K. 1—9. — 2. 2 Chr. 1, 1—36, 23. — 3. Ueber Saul ist 1 Chr. K. 10 nur soviel mitgetheilt, als zur Einleitung der Geschichte David's nöthig war. Das Verhältniss zu den Nachkommen Saul's ist gar nicht berührt. — 4. 1 Chr. 9, 35—10, 14. — 5. Das. 11, 1—3; 12, 23—40. — 6. Das. K. 14; K. 18—21, 27. — 7. Das. K. 27. — 8. Das. K. 28—29. — 9. Das. K. 12, 23—40.

lade[1], über den beabsichtigten Tempelbau und die darauf bezüglichen Anordnungen[2], über die Einrichtungen in Bezug auf Leviten, Priester und Sänger[3]. Nach diesem Plane des Compilators ist es erklärlich, dass bei der Auswahl des geschichtlichen Stoffes er das Buch Natan's über das Familienleben David's[4], die Schrift über die Jugendgeschichte dieses Helden[5], wie die über sein Verhältniss zu den Nachkommen Saul's[6] ganz unbeachtet gelassen hat.

9. *Styl und Sprachform in den Davidgeschichten. Geschichtliches Gepräge des Königsbuches und der Chronik, Verfasser, Ort und Zeit der Abfassung.* Da die Einzelschriften, wie sie bald ausdrücklich angeführt oder noch deutlich erkannt werden, in ihrer Besonderheit im Strome der Zeit untergegangen sind, so bleiben uns nur die reichen Auszüge im nationalen Königsbuche und in den Chronikbüchern sprachlich zu untersuchen übrig, um daraus ein Bild des geschichtlichen Styles in der dritten und vierten Periode des israëlitischen Schriftthums zu gewinnen. Styl und Sprachform in den Geschichten David's geben auch den Maassstab für die andern geschichtlichen Auszüge in diesen zwei Hauptwerken über die Begebnisse der 3. und 4. Periode. Die Darstellung über das Leben David's und über seine Zeit ist weder im Königsbuche noch in den Chronikbüchern aus *einem* Gusse geflossen, sondern wie in Inhalt und Anordnung, so auch in Sprachfarbe und Styl von den benutzten einzelnen Geschichtsquellen abhängig und ist, da eine völlige Verarbeitung fehlt, durch grössere oder geringere Aufnahme von Stücken aus denselben bestimmt. Der compilatorische Charakter dieser Werke, die Zusammenfügung von unverkennbar verschiedenen Abschnitten, die bald ein geschichtliches bald ein sagenhaftes Gepräge haben, bald in Einzelnes sich verlieren, bald chronikenartig nur die Hauptsachen zusammenfassen, die Widersprüche oder der Mangel an Uebereinstimmung unter den Berichten, die mannigfachen Wiederholungen, Zerreissungen zusammengehöriger Stücke, der häufige Mangel einer regelmässigen Zeitfolge und so noch viele andere Momente beweisen klar, dass die spätern Verfasser dieser Compilationen

1. 1 Chr. K. 15—16. — 2. Das. K. 17; K. 21, 28—K. 22. — 3. Das. K. 33—36. — 4. 2 S. K. 11—20. — 5. Das. 16, 1 f. — 6. Siehe oben darüber.

verschiedene Erzählungen lose zusammengefügt haben[1], und dass die Schlüsse aus Styl und Sprache auf *einen* oder auf mehrere Verfasser[2] unberechtigt sind. Der Verfasser des Königsbuches[3] wie der Chroniker haben offenbar theils aus den ihnen vorgelegenen Geschichtsquellen ganze Stücke mit geringer Veränderung aufgenommen, theils andere mit einer gewissen Freiheit verarbeitet. Als sicher vom Verfasser selbst herrührend, die Uebergänge und Verschmelzungen abgerechnet, können nur die Betrachtungen über gewisse Vorgänge, die Auslassungen über religiöse und geschichtliche Zustände, die Tröstungen für die Leser in den schlechten Zeiten, die subjectiven Ansichten über gewisse Ereignisse, die Hinweisungen auf erfüllte Weissagungen, die Rückweisungen auf Früheres und eingestreuete Bemerkungen angesehen werden[4]. Da der Verfasser des Königsbuches die Zusammenarbeitung seiner Geschichte mit dem Tode Gedalja's und mit der Uebersiedelung des in Palästina noch übriggebliebenen Restes nach Aegypten abschloss (587 v. Chr.)[5], so kann man, wenn von Styl und Sprache dieses Buches die Rede sein soll, nur von der Sprache beim Beginne des babylonischen Exils kritisch sprechen. Dasselbe ist mit den Chronikbüchern der Fall, welche mehr noch als das Königsbuch aus Einzelschriften, die sie oft citiren, lose zusammengefügt und nur wenig verarbeitet sind, daher nur in den erkennbaren eigenen Stücken des Compilators nach Styl und Sprachfarbe beurtheilt werden können. Da diese Bücher, wozu ursprünglich auch die sogenannten Bücher Esra und Nechemja gehört haben, erst mit dem Hochpriester *Jaddua* (320 v. Chr.) compilirt und abgeschlossen wurden, d. h. mit der Entstehung des griechischen Einflusses auf die israëlitische Entwickelung, so kann bei einer sprachlichen oder stylistischen Beurtheilung nur Styl und Sprache dieser spätern Zeit in Betracht kommen, und der ungleichmässige Sprachgebrauch hier wie im Königsbuche

---

1. Gegen *de Wette* (Einl. ins AT. §. 184), *Keil* (Comm. zu den BB. d. Kön. S. XVI.) u. *Graf* (de libror. Sam. et reg. comp. p. 58). — 2. *Stähelin*, krit. Unters. S. 150 f. — 3. Dahin gehören nam. 2 S. u. die 2 Bücher der Könige. — 4. So 2 S. 2, 4 (vgl. 1 S. K. 16). 10—11; 3, 1—5. 28—29. 38—39; 4, 3 u. a. m.; 1 K. 2, 27; 11, 39; 13, 34; 15, 4—5; 16, 7. 12—13. 19; 21, 25—26; 22, 38; 2 K. 7, 23. 33—41; 13, 4—6. 23; 14, 6; 15, 12; 21, 7—8 23, 26—27; 24, 3—4 u. so noch mehrere Stellen. — 5. Der Schluss von 2 Kö. 25, 27—30 ist offenbar spätere Anfügung aus der Exilzeit. 2 Chr. 36, 20—23 ist noch ein anderer Schluss.

ist auf Rechnung der fremden Bestandtheile zu setzen. Die sprachliche Eigenthümlichkeit der Grundbücher, die hier bei der Geschichte David's berührt werden muss, erstreckt sich auf den ganzen Umfang der Sprache und des Styles, auf die grammatischen, lexikalischen und rhetorischen Wendungen, wie das alles bereits *Bertheau* für die Chronikbücher in ausgezeichneter Weise zusammengestellt hat [1], und wir können im Allgemeinen auf die Einleitungen zu diesen Büchern verweisen. Das kritisch-geschichtliche Ergebniss aus der sprachlichen Betrachtung, auf die es uns hier ankommt, ist a) dass wir die verschiedenen Bestandtheile und Quellenschriften, die eingeschobenen genealogischen Reihen u. s. w. besser erkennen, b) das Verhältniss des compilirenden Verfassers zu den Quellen besser würdigen lernen, und c) dass wir in jedem dieser Geschichtswerke nur *einen* compilirenden Verfasser anzunehmen haben.

10. *Die Geschichte Salomo's und seiner Zeit.* In dem vierten Theile des grossen Königsbuches [2] und im zweiten Buche der Chronik [3] wird die Geschichte Salomo's, mit dem die *erste* Epoche dieser Periode sich abschliesst, viel kürzer als die des David erzählt, weil die späteren, die geschichtlichen Stoffe sammelnden Verfasser (587 und 320 v. Chr.) die Geschichte David's als wichtiger und bedeutsamer angesehen haben. In Bezug auf den Bericht des Königsbuches, so merken wir schon aus der verschiedenen Angabe über Salomo's Schifffahrt [4], aus der seltsamen Angabe von dem Sklavendienste der Ureinwohner Palästina's und der Israëliten [5], aus der Trennung von zueinander gehörigen Stücken [6], dass hier wie in der Geschichte Saul's und David's der schreibende Sammler aus verschiedenen Quellen seine geschichtlichen Nachrichten zusammengetragen hat [7]. Ausser dem citirten besondern *Geschichtsbuche über Salomo,* worin über seine Lebensgeschichte, über seine Regierungsthaten und speciell über seine Weisheit [8], nach eigener Angabe des Compilators sich Ausführliches findet [9], mag dieser auch die noch vom Chroniker gekannten Special-

1. *Bertheau*, die Bücher der Chronik XVIII—XX. *Thenius* (die Bücher der Könige) hat jedoch dies zu thun unterlassen. — 2. 1 Kö. 2, 12—11, 43. — 3. 2 Chr. 1, 1—9, 31. — 4. 1 Kö. 9, 27—28 u. 10, 22. — 5. Das. 9, 21. 22 u. 11, 28. — 6. Das. 9, 29 gehört zu 3, 3; 11, 41 zu 10, 29. — 7. Dies wurde bereits oben bei Saul und David durch Beispiele erhärtet. — 8. 1 Kö. 5, 9—14 wird blos summarisch über seine Weisheit berichtet. — 9. Das. 11, 41 (סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה).

geschichten über Salomo von den Propheten *Natan, Achija* und *Jeda*[1], oder wenigstens einen schon fertigen Auszug aus denselben, vor sich gehabt haben. Jedenfalls weist unsere Geschichte Salomo's im Königsbuche, von den Zusätzen des Compilators aus sonstigen schriftlichen oder mündlichen Ueberlieferungen abgesehen, *zwei* ganz verschiedene Erzählungsweisen auf. Während die *eine* Erzählung mehr den Gang der öffentlichen Dinge, die staatliche Wirksamkeit Salomo's berichtete, wahrscheinlich aus amtlichen Jahrbüchern gezogen, beschäftigte sich die *andere* Geschichtserzählung mit den individuellen, sagenhaften, panegyrischen Berichten über diesen König, nach der Ueberlieferung[2], und wenigstens diese zwei Schriften, in der zweiten Epoche dieser Periode geschrieben (c. 975—775 v. Chr.), lagen bestimmt dem Compilator für seinen Auszug vor. Was der spätere Sammler des Königsbuches (587 v. Chr.) zu diesen Quellen von sich hinzugethan, oder aus zerstreueten Nachrichten verarbeitet beigefügt hat, das ist noch durch Styl und Sprachfarbe kenntlich, worauf schon die bessern Ausleger der vier Königsbücher hingewiesen haben. Dasselbe ist in Bezug auf die geschichtlichen Quellen und deren Kritik in der Chronik, soweit sie Salomo betreffen, der Fall, wenngleich in der Auswahl des Geschichtsstoffes jeder dieser Sammler einem ganz andern Ziele zusteuerte. Bei dem Chroniker nimmt z. B. in der Geschichte Salomo's die Beschreibung des salomonischen Tempelbaues, die Erzählung von der Einweihung des Tempels[3], ganz nach den Grenzen, die er sich bei der Wahl des geschichtlichen Stoffes gesteckt hat, den grössten Raum ein. Sonst spricht er nur kurz von Salomo's Handel und Reichthum, Städtebauten und Herrscherglanz und von den Privatbauten Salomo's; von seinem Götzendienst und seinen Widersachern erwähnt er gar nichts.

11. *Die Geschichte dieser Epoche und ihre Wendungen.* In Bezug auf die hundert Jahre des israëlitischen Einheitsstaats unter der neu erstandenen Königsherrschaft, d. h. von der Gründung des Königthums durch die Wahl Saul's bis zur Spaltung des Reiches (1075—975 v. Chr.), ist die Geschichte Israël's in *drei* von einander sich unterscheidende Hauptwendungen

---

1. Oben S. 139. — 2. So z. B. Salomo's Dankopfer zu Gibeon und sein Traumgesicht 3, 4—15, Salomo's Herrlichkeit 10, 1—25, die dem Salomo ertheilte Verheissung 9, 1—9 u. a. St. m. — 3. 2 Chr. 1, 18—K. 7.

zu spalten. Die *erste* Wendung umfasst einen 20jährigen Zeitraum von Israël's Geschichte (1075—1055 v. Chr.), mit der Geschichte des königlichen Hauses Saul eng verknüpft und niedergelegt im ersten der vier Königsbücher[1], ergänzt im Chronikbuche und in der Geschichte von dem Untergange des Hauses Saul[2]. Die *zweite* Wendung umfasst den Zeitraum von 40 Jahren in der Geschichte Israël's (1055—1015 v. Chr.), mit der Geschichte David's innig verknüpft und die Blüthe des Reiches, die glücklichen Kriege gegen die benachbarten heidnischen Reiche, die neue Ordnung im Innern und die herrliche Entfaltung des religiösen Lebens und des Schriftthums darstellend, niedergelegt in fast 10 Einzelschriften über David, aber erhalten nur im zweiten Königsbuche und in der Chronik[3]. Die *dritte* Wendung umfasst den Zeitraum einer Generation, d. h. 40 Jahre der höchsten Blüthe des Königthums und des Reiches (1015—975 v. Chr.), mit der Geschichte Salomo's unzertrennlich verbunden und niedergelegt in dem dritten Königsbuche und im zweiten Buche der Chronik[4], worin zugleich ein schönes Bild über die Entwickelung des Handels und des Wohlstandes, der Verwaltung und Staatseinrichtung, der heiligen und weltlichen Bauten, des Schriftthums in Geschichte und Dichtung gegeben ist. Alle drei Wendungen dieser Epoche bilden die hundertjährige Glanzzeit Israël's, wie sie in der Geschichte des Gottesvolkes niemals wiederkehrte, die Entwickelung einer literarischen Kultur, auf die Israël stets mit Stolz zurückblickte und die es als die mustergiltigste betrachtete. Wenn daher ein berufener Geschichtschreiber der Neuzeit die Geschichte dieser Epoche nach den erhaltenen Quellen in einem lebensvollen Bilde uns vorführen will, so hat er von der Theilung in diese drei Wendungen auszugehen[5].

12. Die durch diese ganze Geschichte sich ziehenden Fäden, gleichsam die Zeitabschnitte und die chronologische Auf-

1. 1 S. 8, 1—31, 13; dazu gehört noch die Geschlechtstafel Saul's 1 Chr. 8, 33 f.; 9, 39 f. u. K. 10. — 2. 2 S. K. 1—4. — 3. 2 S. K. 1—1 Kö. 2, 12 u. dazu gehört noch über David's Vorgeschichte 1 S. K. 16 bis zu Ende, mit der Geschichte Saul's verbunden. In der Chronik gehören dahin 1 Chr. K. 11—29, 30 u. noch einige Geschlechtsregister. — 4. 1 Kö. 2, 12—11, 43; 2 Chr. K. 1—9. — 5. Erhebliche Beihilfe für den geschichtlichen Ertrag liefern noch die religiösen und weltlichen Lieder dieser Epoche, sei es in den Geschichtsbüchern oder im Psalter, und die Spruchpoesie; auch die reichen Sagengruppen über die Träger dieser Epoche ergänzen den geschichtlichen Stoff.

reihung der Begebnisse darstellend, bilden freilich die Lebensgeschichten der Könige Saul, David und Salomo; aber man würde die vorhandenen Geschichtsquellen, so sparsam und geringfügig sie im Verhältniss zu dem Reichthume des Darzustellenden auch erscheinen, völlig missverstehen, wenn man sie blos als eine Geschichte der Könige, ähnlich den Dynastiengeschichten der Aegypter, und nicht zugleich als Geschichte des Volkes auffassen wollte, das mit den Dynasten zusammenhängt. Auch die Unterabtheilungen dieser Wendungen, nach den Lebensgeschichten der Träger derselben gemacht, bilden nur Einschnitte in die Geschichtswendungen des Volkes Israël. Die Einleitung zur ersten Wendung bildet die Geschichte von Saul's Königswahl, wodurch die Epoche der Richterzeit sich abschliesst und die neue Staatsform begründet wird[1]. Diese 4 Kapitel umfassende, bald zur Vorgeschichte Saul's bald zum Lebensbild Samuël's gehörende besondere Schrift ist von einem der Samuël'schen Prophetenjünger aus zwei gleichzeitigen alterthümlichen Berichten geflossen, wie man noch aus den doppelten einander widersprechenden Angaben sieht[2]. Bis zur Verschlingung der zwei Relationen durch eine folgerichtige Verarbeitung verstieg sich eben in damaliger Zeit die Geschichtschreibung nicht, und so kam es, dass der Text dieser compilirten Geschichte noch sehr verderbt und ungenau erscheint, und dass noch späterhin in Personen- und Ortsnamen, in Sätzen und Redensarten andere Lesearten vorhanden waren[3]. Diese besondere Schrift, im prophetischen oder Samuël'schen Sinne compilirt, zieht man noch zu dem grossen Richterbuche, zur Geschichte Samuël's. Ebenso noch die Niederlegung des Richteramtes von Seiten Samuël's und dessen feierliche Rede dabei[4], nachdem Saul in der Königswürde bestätigt war, weil die Geschichte Saul's thatsächlich erst dann beginnt[5]. Auf die *zwei* Grundschriften über Saul's Königswahl, welche dem compilirenden Prophetenjünger vorgelegen haben und die er ungeschichtlich ausgezogen und verschmolzen, ohne die Widersprüche zu merken[6], wollen wir hier beispielsweise

1. 1 S. K. 8—11. — 2. 1 S. 9, 1—10, 16 und 10, 17—27. — 3. Z. B. אֲבִיאֵל 9, 1; יְעִיאֵל 1 Chr. 9, 35; שַׁעֲלִים 9, 4, sonst שַׁעַלְבִּים, auch שַׁעֲרַיִם 17, 52; הָעָם קָרָאתִי 9, 24, bei den LXX מִשְּׁאָר הָעָם קָרָאתָ u. a. m. Siehe die neueren Exegeten. — 4. 1 S. K. 12. — 5. Das. K. 13 ff. — 6. Z. B. die Wahl wird bald als eine von Gott vorgeschriebene, bald als durch's Loos geschehene dargestellt.

mit einigen Worten zurückkommen. Die *eine,* welche die Aenderung der Staatsform als einen Abfall von der Theokratie, als eine Abneigung gegen Samuël und endlich als durch Zustimmung Gottes geschehen darstellt, mag nach Aufzeichnungen in der Prophetenschule entstanden sein und sich daher durch den religiösen Sinn, durch idyllische Einfachheit ausgezeichnet haben. Die *andere* trug schon weniger das Gepräge geschichtlicher Wahrheit, wurde mehr von der Volkssage beherrscht. Der Compilator vermittelte die beiden Berichte, so gut er es vermochte. Die Geschichte Saul's selbst, nachdem von der Zeit seiner Wahl, Salbung und Kriegführung mit den Ammonäern, schon zufolge der Vorgeschichte, ein längerer Zeitraum verstrichen war, beginnt mit Samuël's Niederlegung seines Richteramtes (1075 v. Chr.) und schliesst nach 20 Jahren (1055 v. Chr.) ab[1]. Sie zerfällt in folgende *drei* Abschnitte: 1. in den Zeitabschnitt von dem Regierungsantritt bis zur prophetisch von Samuël angekündigten Verwerfung Saul's und seiner Dynastie (1075—1070 v. Chr.)[2]. Nach den Proben kriegerischen Muthes, die Saul bereits nach seiner Wahl abgelegt hatte[3], besetzte er mit einer kleinen Elitentruppe drei Punkte. Nach zwei Regierungsjahren liess er die Israël beschimpfende Siegessäule zerschlagen, organisirte einen Aufstand gegen die Filistäer, und ungeachtet der Feigheit, Flucht und Wehrlosigkeit des Volkes gelang es doch, durch eine kühne That Jonatan's, einen grossen Sieg zu erfechten (1073 v. Chr.). In den zunächst folgenden Jahren (1073—1070 v. Chr.) führte er grosse Waffenthaten gegen die Moabäer und Ammonäer, Edomäer und syrischen Kleinkönige, namentlich aber gegen filistäische und arabische Streifzüge aus. Am Ausgang dieses Zeitabschnittes hatte Saul nach einem durch Samuël vermittelten Auftrage Gottes einen Vernichtungskrieg gegen die Amalekiten zu führen (1070 v. Chr.), und da er diesen mit einiger Schonung und Menschlichkeit führte, so benutzte dies Samuël, welcher, weil er in ihm nicht das Geschöpf der Theokratie und das willenlose Werkzeug der Propheten sah, ihm deshalb gram wurde und daher schon auf einen Andern sein Augenmerk gerichtet hatte, ihm die göttliche Verwerfung anzukündigen[4]. 2. Der zweite Abschnitt im Leben Saul's

1. 1 S. K. 13—31, 13. Die Regierungsdauer Saul's ist nach *Josefos* (s. ob.) richtig auf 20 Jahre angegeben. — 2. 1 S. 13, 1—15, 17. — 3. Das. 11, 1—13. — 4. 1 S. 15, 16—31; vgl. 13, 13 f.; 28, 17 f. Die richtige Deutung über Samuël's Charakter haben *Augusti*, Versuch einer Apologie

füllt die letzten 15 Jahre seiner Regierung aus (1070—1055 v. Chr.). Saul war von der unversöhnlichen Feindschaft Samuël's, der seinen Einfluss zum Verderben des Saul'schen Hauses verwendete, vollkommen überzeugt, und die heimliche Salbung David's, die Aufreizungen gegen ihn und die geheimen feindlichen Pläne selbst in der nächsten Umgebung Saul's und die erregte Eifersucht, machte ihn tiefsinnig und traurig, so dass man durch Musik auf Augenblicke die Gramwolke zu zerstreuen suchte. Der Zufall wollte, dass gerade der Gegengesalbte dazu gewählt wurde. Während der Feindschaft Saul's gegen David, um seinen Nebenbuhler auf die eine oder andere Weise zu verderben, in dem Wahne, von Verschwörungen umgeben zu sein, und in gereizter Stimmung Grausamkeiten begehend, vergingen die letzten Regierungsjahre Saul's, so dass der einst so muthige Mann sich selbst kaum mehr kannte und rathlos war. Zwei Jahre vor seinem Tode starb zwar Samuël (1057 v. Chr.), der am meisten der Saul'schen Herrschaft feindlich gesinnt war, aber die ganze priesterliche und prophetische Partei setzte die Unversöhnlichkeit ihres Meisters (Samuël) fort, und als bei dem letzten Kriege mit den Filistäern eine Zaghaftigkeit diesen einst so muthigen König überkommen und er in seiner Angst die bewährten prophetischen Traumempfänger, die Orakel der Urim und Tummim und die Prophetenjünger befragte, da gaben sie ihm keinen Bescheid. Hierauf ging er zu einer Todtenbeschwörerin, um durch den dem Grabe entstiegenen Geist Samuël's sein Schicksal zu erfahren, was durch Zauberwerk auch geschah [2]. In der Schlacht mit den Filistäern auf dem Gilboa-Gebirge (1055 v. Chr.) fielen zuerst die 3 Söhne Saul's und er selbst stürzte sich sodann in sein Schwert. Mit seinem Tode endigt der zweite Abschnitt [3]. 3. Der dritte Abschnitt in der Geschichte Saul's behandelt das Schicksal und den Untergang des Hauses Saul (1055—1047 v. Chr.), niedergelegt in den ersten 4 Kapiteln des 2. Königsbuches [4]. Der Sammler oder Compilator

---

Saul's (*Henke*, Mag. IV. 277 f.); *Bauer*, hebr. Gesch. II. 110. 134; *Raumer*, Vorles. I. 145; *Leo*, Vorl. 139.

1. 1 S. K. 16—18, worin auch die Jugendgeschichte David's eingeflochten ist. — 2. Vgl. darüber *Köcher*, Versuch einer Erkl. der Gesch. Saul's mit der Betrügerin zu Endor (Gera 1780); *Wähner*, de Endorensi praestigiatrice (Gött. 1738) u. a. — 3. 1 S. 15, 16—31, 13. — 4. 2 S. K. 1—4. Eine ausführl. Gesch. Saul's mit Einschluss der Gesch. der Königswahl gibt *Ewald*, Gesch. II. (2. Ausg.) S. 1—71.

der Geschichte Saul's und seines Hauses in den hier erwähnten drei Abschnitten hat, wie in der Geschichte der Königswahl Saul's, zwei unter einander verschiedene Grundschriften ausgezogen und zum grossen Theil mit der Geschichte David's verwebt. Die *eine* Grundschrift hat das wirklich Geschichtliche, mündlich oder schriftlich Ueberlieferte, schon ganz und gar mit der theokratischen Tendenz, die in der Rechtfertigung der Samuël'schen Handlungsweise gegen Saul und in der Verdammung Saul's bestand, verschmolzen und verwebt, und scheint aus der Prophetenschule zur Zeit der völligen Herrschaft David's, der Schöpfung Samuël's, hervorgegangen zu sein. Die *andere* Grundschrift war von volksthümlichem, sagenhaftem Charakter, worin Saul als tapferer Held im Kriege und guter weltlicher König geschildert wurde. Der theokratisch gesinnte und in der davidischen Zeit lebende Compilator und Sammler zog beide Grundschriften aus, oft ohne ihre Widersprüche auszugleichen oder zu vermitteln, ergänzte zuweilen den häufig wörtlichen Auszug durch kleinere oder grössere eingeschobene Sätze und Stücke aus der mündlichen Ueberlieferung und stellte einen, wenn auch lockern, Zusammenhang in dem Gesammelten her. Es ist die Aufgabe der Exegese, die Bestandtheile der zwei Grundschriften, die Zuthaten des Compilators aus der tendenziösen und sprachlichen Verschiedenheit zu ermitteln, hauptsächlich aber auch nach vorn hin die Unterschiede des geschichtlichen Styls im Leben Saul's von dem in den Richtergeschichten und in dem Berichte über die Königswahl, und weiterhin von dem Style in den Geschichten über David und Salomo zu erforschen und darzustellen [1].

13. *Die Geschichte David's* im Zusammenhange mit der Geschichte Israël's in seiner Zeit zerfällt ebenfalls wie die Geschichte Saul's in drei Hauptwendungen: 1. Die Jugendgeschichte dieses später grössten Königs, wohin seine Berührung und dann seine Kämpfe mit Saul, sein Freibeuterleben an den Grenzen Juda's und endlich seine filistäische Lehnsträgerschaft zu Ziklag gehören [2]. Dieser Lebensabschnitt füllte die ersten 30 Jahre David's (1085—1055 v. Chr.) aus. Diesen ersten Abschnitt im Leben David's, welchen der Chroniker

1. Einen schwachen Anfang dazu machte *Thenius* (d. Bücher Samuël's), so weit es den sehr corrumpirten Text betrifft. — 2. 1 S. K. 16 —2 S. K. 2, 1—4.

gar nicht berührte, schildern noch die zwei Grundschriften der Saul'schen Geschichte inmitten ihrer Berichte über Saul, wie sie dem erwähnten Sammler und Compilator zur Benutzung vorgelegen haben. Er hat die Stücke über David nicht getrennt, und sprachlich wie inhaltlich ist daher noch dasselbe Gepräge wahrzunehmen. 2. Die Herrschaft David's über Juda allein (1055—1048 v. Chr.), womit die Geschichte der letzten Kämpfe mit dem Hause Saul zu verbinden ist[1]. Die Geschichtserzählung hier[2] ist der eigentliche selbständige Beginn der Geschichte David's. Auf die Salbung durch Samuël[3] und auf andere frühere Angaben ist keine Rücksicht genommen. Mit Bezug auf bestimmte circulirende Weissagungen von der einstigen Herrschaft David's[4], die wahrscheinlich durch die Samuël'sche Prophetenschule verbreitet waren, werden die $7^1/_2$ Jahre der Regierung David's über Juda geschildert. Die $5^1/_2$jährigen Kämpfe mit der Saul'schen Partei unter Isch-Boschet, die Waffenkämpfe zwischen den jungen Kriegern unter Abner mit denen unter Joab, den Kämpfen der Horatier mit den Curiatiern vergleichbar, der Abfall Abner's und dessen Ermordung, alles das füllt diesen Abschnitt aus. 3. Die Geschichte der ruhmvollen und folgenreichen Herrschaft David's über ganz Israël bis zu seinem Tode (1048—1015 v. Chr.), niedergelegt in dem Königs- und Chronikbuche[5]. Die äusserliche Vereinigung der Stämme, die Eroberung von Jebus-Jerusalem, dessen Befestigung, Verschönerung durch Bauten und Erhebung zum Centralsitz des Cultus und der Regierung, die Hinbringung der Bundeslade aus Kirjat-Jearim, die Ordnung der Regierungsgeschäfte, des Kriegswesens, der Verfassung der Priester und Leviten, die glücklichen Kriege gegen Edom, die Zinsbarmachung Moab's und die Besiegung der Syrer von Zoba und Damaskus, die Erweiterung der Landesgrenzen vom mittelländischen Meere bis gegen den Eufrat, die Einrichtung eines ordentlichen Hofstaates, die Verschönerung des öffentlichen Kultus durch Musik und religiöse Lieder, dann aber die mannigfachen Familienleiden und sündhaften Versuchungen, alle diese und noch andere Momente bilden den reichen Inhalt dieser dritten Wendung im Leben David's[6].

---

1. 2 S. 2, 5—4, 12. — 2. 2 S. K. 2 beginnt schon die andere Erzählung. — 3. Vgl. 1 S. K. 16 u. 2 S. 2, 4; 3, 14 u. 1 S. 18, 27. — 4. 2 S. 3, 9. 18. — 5. 2 S. K. 5—24; 1 Kö. 1, 1—2, 11; 1 Chr. K. 11—29. — 6. Die beste Geschichte David's aus den Quellen und mit bestem Verständniss liefert *Ewald*, Gesch. d. V. Isr (2. A.) II. 88—257; früher bereits: *Niemeyer*, Leben

14. *Die Geschichte Salomo's* (1015—975 v. Chr.), beschrieben im Königsbuche und in der Chronik[1], zerfällt ebenfalls wie die des Saul und David in folgende drei Wendungen: 1. die Zeit Salomo's in seiner Thätigkeit für die innere staatliche Einrichtung und für die Blüthe des Kultus in Israël (1015—1011 v. Chr.). Salomo trat zwar im Verhältniss zu David (30 J.) und Saul (40 J.) noch sehr jung (c. 25 J.) seine Regierung an, aber durch den Propheten Natan zum Herrscher herangebildet, wusste er schon in den ersten 4 Jahren seiner Regierung seine Macht und sein Ansehen zu begründen. Die Befestigung seines Thrones durch Wegräumung seines Bruders *Adonija*, weil dieser Absichten eines Prätendenten zeigte (1015 v. Chr.)[2], durch die Entsetzung und Verbannung des Oberpriesters *Ebjatar*[3], durch die Hinrichtung des *Joab*[4], nach 3 Jahren auch des *Schimeï*[5], durch eine Verschwägerung mit einem mächtigen, ägyptischen König, indem er die Tochter eines Pharao (— *Psissenes*[6]) heirathete[7], ferner die Besiegung der mannigfachen Empörungen gegen den jungen König, die Dämpfung der Aufstände der von David unterworfenen Völker[8], die Befestigung der Mauern Jerusalem's, seine frommen Handlungen zu Gibeon und Jerusalem, die Bewährung seiner Regentenweisheit[9], seine Einrichtung der Grosswürdenträger, seine Beamten und sein Hofstaat[10], sein Haushalt, seine Weisheit, welche die der Chaldäer, Araber, Edomäer und Aegyptens übertraf u. s. w., bilden die Hauptmomente dieses ersten Abschnittes. 2. Die lange Frie-

---

u. Charakter David's (Halle 1779); *Delany*, hist. Untersuchung des Lebens u. der Regierung David's, aus dem Engl., mit Anm. v. *Windheim* (Hannov. 1748); *Chandler*, krit. Lebensgesch. David's, aus dem Engl. mit Anm. v. *Diederichs* (Brem. 1777); *Hauser*, diss. de hist. Dav. (Tüb. 1780). Das Chronologische ist abgehandelt in *Hosmann*, hist. Samuëlis, Sauli et Davidis ad annorum rationes digesta (Kiel 1752, 4). Ueber einzelne Momente seines Lebens und eine treffende Zeichnung des Charakters s. *v. Raumer*, Vorl. I. 149.

1. 1 Kö. 2, 12—11, 43; 1 Chr. 29, 20—25; 2 Chr. K. 1—9. — 2. 1 Kö. 2, 13—25. — 3. Das. 2, 26—27. — 4. Das. 2, 28—35. — 5. Das. 2, 36—46. — 6. Dieser war der letzte Regent der 21. tanaitischen Dynastie, welcher 35 Jahre herrschte. Dessen Nachfolger war *Schischak* (Sesonchosis, Sciscionk), 1. König der 22. (bub.) Dynastie. — 7. Als Salomo seine Regierung antrat (1015 v. Chr.), herrschte noch in Aegypten *Psinaches*, Vater des *Psissenes*, Regent der 20. (tan.) Dynastie u. Zeitgenosse des David. Psinaches st. c. 1013 v. Chr., Psissenes c. 978. S. *Bunsen*, Aegypten III. 120 f. u. die Urkunden dazu. — 8. 1 Kö. 11, 17—25. — 9. 1 Kö. K. 3. — 10. Das. K. 4.

denszeit und die Blüthe der Friedenskünste in einem längeren Zeitraum der Regierung Salomo's (1011—985 v. Chr.). In diese Geschichtswendung Salomo's fällt seine Verbindung mit dem tyrischen Könige Chiram, wie David mit Chiram's Vater Abibaal-Chiram verbunden war[1]; seine Vorarbeiten zum Tempelbau[2], der Beginn des Tempelbaues (1011 v. Chr.)[3] und die Vollendung nach $7^1/_2$ Jahren ($1003^1/_2$ v. Chr.), der Bau der königlichen Hofburg, die aus einem Complex von Bauwerken wie beim Tempel bestand und nach 2 Jahren vollendet war (1001 v. Chr.)[4], die Einweihung des Tempels, nachdem noch 13 Jahre darüber hingegangen waren[5] (991 v. Chr.), d. h. 20 Jahre nach dem Beginne des Baues, alles dies wird mehr oder weniger ausführlich berichtet. Daran schliesst sich für diese Geschichtswendung im Leben Salomo's die Mittheilung über die Gegenleistung an Chiram für seine stoffliche und künstlerische Unterstützung zu den Bauten, in Abtretung von 20 in dem an Tyrus grenzenden Gebiete Galiläa's der Heiden (Gelil ha-Gojim) liegenden Städten bestehend, wo ohnehin eine phönikische Bevölkerung überwog[6]. Zu den Bauten gehörten noch der Ausbau des Festungswerkes (*Millo*) des Zion, der Aufbau von *Chazor* am südlichen Abhange des Hermon, von der ehemaligen Hauptstadt *Geser* in der Nähe von Bet-Choron, die von *Psissenes*, dem Schwiegervater Salomo's, vor 20 Jahren zerstört worden war, der von *Megiddo* nordöstlich von Karmel-Gebirgszug, der von Unter-Bet-Choron und von *Baalat*, d. h. von *Baalbek*, *Tadmor* (Palmyra), von Vorrathsstädten, von grossen Magazin-Städten für Wagen und Reiter, von den Lustthürmen und Burgen in Jerusalem, in Antilibanos und sonst im weiten Reiche. Dann gehören dahin die Berichte über die Einführung der regelmässigen jährlichen Opfer, die Erbauung einer Handelsflotte am Busen des arabischen Meeres und die Einführung eines Land- und Seehandels nach Aegypten, nach dem innern Asien bis zu den indischen Küsten, sowie die Förderung von Wissenschaft, Kunst und Dichtung. Alle diese aufgezählten Momente füllen diese Wendung in der Geschichte Salomo's aus. Auch die Erzählung von dem Besuche der Königin von *Scheba*, d. h. Mariaba oder Marab in Arabien, die von Salomo's Ruhm als Weisen

---

1. 1 Kö. 15—26, vgl. 2 S. 5, 11. — 2. 1 Kö. 5, 27—32; 2 Chr. K. 2. — 3. 1 Kö. K. 6; 7, 14—51; 2 Chr. K. 3—5. — 4. 1 Kö. 7, 1—12. — 5. 1 Kö. K. 8—9, 10. — 6. 1 Kö. 9, 11. Daran knüpft der Erzähler den Wortwitz über כְּבוּל, wie das *geschlossene* Gebiet wirklich hiess 9, 12—13; vgl. Jos. 19, 27.

angezogen nach Jerusalem kam, von ihrem Räthselkampfe mit ihm u. s. w., gehört in diese Epoche seines Lebens. 3. Die Ausgänge der Geschichte Salomo's, die Zeit des Verfalles, des Niederganges (c. 985—975 v. Chr.). Die Ueppigkeit, Verweichlichung und Schlaffheit, als Folgen des Reichthums, führten zur Sorglosigkeit, zu keckem Uebermuthe und zur Gewaltsamkeit. Volk und Herrscher wurden von diesen Grundübeln der staatlichen Gesellschaft heimgesucht, und daran hing sich, nachdem die Einfachheit eingebüsst war, die Neuerungssucht. Die Pracht und Verschwendung Salomo's führten zur Ueberbürdung des Volkes mit Lasten, das Joch der Steuern führte zur Unzufriedenheit. Der grosse Verkehr und der aufblühende Handel mit heidnischen Völkern, die Herrschaft über Heiden im eigenen Lande, führte König und Volk den sinnlichen, verlockenden Culten zu und veranlasste den König, eine Duldung zu üben, welche für die Religion Jehova's nachtheilig wirkte, so dass der Einheitsstaat schon in Salomo's letzten Zeiten zu zerfallen begann. Der Prophet *Achija* und Salomo's efraimitischer Oberfrohnvogt *Jarobam* hatten bereits durch Wühlereien die Spaltung des Reiches vorbereitet [1]. — In diesen drei Abschnitten schliesst sich die 40jährige Regierung Salomo's und mit dieser die glänzendste Epoche, das ruhmvollste Jahrhundert der alten Geschichte Israël's ab [2]. Ausser den vorzüglichen, reichlicher als sonst fliessenden und bewährten Quellen zur Geschichte dieser Epoche in dem Königsbuche und in der Chronik, über welche und über deren Sammler in der uns erhaltenen Form oben berichtet wurde, liefern auch *Josefos* in seinen *Alten Geschichten* [3] und die ihm mehr oder weniger nachschreibenden hellenistischen Schriftsteller, sowie die reichen überlieferten Sagen bei Juden (in Talmud, Targum und Midrasch) [4], Arabern und Persern [5], Türken, Phönikiern und Abyssiniern [6],

1. 1 Kö. K. 11. Ueber Einzelnes vgl. 1 Kö. 12, 4 mit 10, 25. — 2. Die beste Nacherzählung der Geschichte Salomo's nach einer geistvollen kritischen Benutzung der Quellen im Königsbuche u. in der Chronik liefert auch hier *Ewald*, Gesch. d. V. Isr. II. (2. A.) S. 258—392. Sonst vergleiche noch *J. de Pinedo*, de reb. Sal. bibl. (Köln 1686 f.); *Reime*, Harmonia vit. Sal. (Jena 1711, 4). Ueber einzelne Partien dieser Geschichte, als über Sal.'s Handel u. Schifffahrt, Einführartikel u. Regale, Verirrungen u. Götzendienst u. a. m. gibt es zahlreiche Monographieu. — 3. *Jos.* AG. 6, 6, 1 ff. — 4. Vgl. m. Perlenschnüre S. 42 f. — 5. Siehe *Herbelot*, bibl. or. s. v. Soliman. — 6. Vgl. *v. Hammer*, Rosenöl I. 147 f.; *Ludolf*, hist. aethiop. 2, 3 u. 4; *Josefos*, Ap. 1, 17. 18.

sich noch manche geschichtliche Bemerkungen entnehmen lassen. Die Sage webt stets ihren schimmernden Schleier um die Häupter einer grossen alten Zeit und benutzt zu ihren goldnen Fäden das Gespinnst der überlieferten Geschichte. Wenn schon der alte Sammler im Königsbuche, nach alter Ueberlieferung, sich in dem Lobe der Weisheit Salomo's ergeht, wenn er ihm einen grossen Umfang geistiger Fähigkeiten, Schärfe der Einsicht, geistvolle Auffassung, die Ueberragung über alle Weisen des Morgenlandes und der Aegypter zuschreibt, ihn den Träger aller Kultur des Alterthums nennt, wenn er ihn über die einheimischen alten Weisen Etan, Heman, Kalkol und Darda stellt, die Verfasserschaft von 3000 Spruchdichtungen und 1005 lyrischen Gesängen, eine tiefe Kenntniss des Pflanzen- und Thierreiches ihm beilegt[1], so werden uns die Sagen über seine Schriftstellerei auf dem Gebiete der Naturkunde, der Philosophie, der Dichtung, der Magie in den Sagenbüchern erklärlich. Schon das althebräische Schriftthum eignete dem Salomo das Hochlied, das Buch der Sprüche, Kohelet und manche Lieder im Psalter zu, und wenngleich in diesen Schriften gewiss nur Weniges oder gar nichts von ihm herrührt, so fusst doch die Zueignung auf der erwähnten geschichtlichen Sage. Josefos gedenkt der Zauberbücher Salomo's, durch deren Hilfe man Dämonen vertreiben konnte[2]; *Fabricius*[3] theilt 18 griechisch erhaltene Psalmen Salomo's mit, die natürlich apokryph sind; und von zahlreichen andern dem Salomo zugeeigneten Schriften, die noch in alten Abschriften in Büchereien liegen, berichten uns viele Schriftsteller[4].

B. Das prophetische Schriftthum dieser Epoche.

Einleitung. Einzelne prophetische Schriftstücke weist das althebräische Schriftthum schon in den mosaischen und Richterzeiten auf, sobald wir die Prophetik in jenen Epochen nur als Verständniss der Erlebnisse und des geschichtlichen Ganges, als Erkenntniss der wunderbaren Pläne Gottes in der Geschichte ansehen[5]. Die Reden Mose's und Josua's, die erhaltenen bruchstücklichen Reden von Ungenannten in der Richterzeit,

1. 1 Kö. 5, 9—14; s. die Comm. dazu. — 2. *Jos.* AG. 8, 2, 5, vgl. *Origenes* zu Mt. 26, 63. — 3. *Fabricius*, cod. pseudepigr. I. 914 f. — 4. *Suidas* s. v. Ἐζεκίας; *Glycas*, Annal. II. p. 183; *Eusebios*, pr. ev. 9, 31; *Bartolocci*, bibl. rabb. I. 490 f.; *Fabricius* l. c. I. 1014 f. — 5. Vgl. ob. I. 287; 459—470; Bd. II. S. 88—94.

die Samuël's mit eingerechnet, unterscheiden sich zwar nach Auffassung des Inhaltlichen und nach der Sprachform wesentlich von geschichtlichen, biographischen, dichterischen und gesetzgeberischen Stücken, aber ebensogut von der Prophetik der folgenden Epochen dieser Periode (975—535 v. Chr.). In der Zeit unserer Epoche (1075—975 v. Chr.), die sich in Bezug auf die prophetische Schriftstellerei vollständig der vorigen Periode anschliesst, war dem Prophetenthume noch keine grosse öffentliche Wirksamkeit, keine demagogische Macht verliehen, und die Propheten bildeten noch keinen festgeschlossenen unabhängigen Stand als Wächter der Nationalehre und der sittlichen Kraft. Wenn in einzelnen Fällen bei einer Gefährdung des Volkswohles, bei bedenklichen Geschichtswendungen und wechselnden Herrscherhäusern hie und da ein Prophet auftrat, den Willen Jehova's und Orakelsprüche verkündend, so erscheinen sie fast nur als Rathgeber, welche mit ihrer Einsicht dem Volke beistehen, ermunternd oder abmahnend; und wenn sie in das Räderwerk der Geschichte eingriffen, so geschah dieses leise und versteckt. Auf dieser Stufe der Prophetik kann von einem eigentlichen prophetischen Schriftthum keine Rede sein. Die Propheten sind einzelne Verkünder kleiner Orakel, halten als Rathgeber kleinere oder grössere Reden, sitzen zuweilen im Staatsrath, wie z. B. Natan, und sind die Schreiber der nationalen Geschichte nach theokratischer Auffassung. Von jenen prophetischen Donnerstimmen, welche auf öffentlichen Plätzen, Märkten, Strassen oder im Tempelvorhofe strafend und richtend furchtlos ertönten, von jenen begeisterten, in geflügelten Reden nach allen Seiten hin an das öffentliche Gewissen ergehenden Stimmen ist noch keine Rede. Von jenen Männern, welche in die Paläste der Könige und Grossen drangen, Gefahr und Abweisung nicht beachtend, oder das Forum und das Gewühl des Volkes aufsuchten, um bald die Missbräuahe der Regentengewalt, die verkehrte unpatriotische Politik, die Ueppigkeit und Engherzigkeit der Grossen, bald das handwerksmässige, geistlose, dünkelhafte Treiben der Priester, bald das gedankenlose, unsittliche und heidnische Treiben des Volkes zu geisseln, von solchen kann in dieser Epoche nicht die Rede sein[1]. Hier kann nur von derjenigen Stufe der Prophetik gehandelt werden, die oben als die mosaische im Unterschiede

1. Vgl. ob. I. 459 f.: die mos. u. die spätere Prophetik.

von der späteren geschildert und deren Form und Sprachfarbe im Allgemeinen schon gezeichnet wurde[1]. Nicht lange vor Beginn unserer Epoche, vor dem Ausgange der langen Richterzeit, wurden Pflanzstätten für solche Prophetenjünger gegründet, die berufen waren, neben den schon bestehenden theokratischen Gewalten, neben den Priestern und Leviten, als dritte Macht für Festigung des theokratischen Staates, Vertheidigung desselben gegen innere und äussere Feinde, gegen heidnisches Wesen und gegen Aberglauben zu wirken. Schon Mose in seinem Nachtrag zum Gesetzbuche[2], als er Israël abmahnt, nach Eroberung des Landes nicht dem phönikischen Heidenthum bei sich Eingang zu gestatten, wozu er Molochkult, Wahrsagerei, Schwarzkunst, Zeichendeutung, Zauberei, Bannsprechung, Todtenbeschwörung u. s. w. rechnet, legte ihm die Pflicht auf, Institute für Propheten als Gegengewicht zu gründen, auf die es hören soll[3]. Erst Samuël war es, welcher an die Gründung solcher Institute ging[4], wie wir oben erwähnt[5] und wo wir auch den Umfang der Lehrgegenstände in Dicht- und Tonkunst beschrieben haben. Das Volk hat sogar damals in diesem Begründer, wie noch später in unserer Epoche, nur den Wahrsager, den Wunderarzt und Thaumaturgen gesehen. Man kann daher hier nur von einzelnen Propheten und von deren Reden und Orakeln sprechen, die sich in geringfügigen Resten erhalten haben, wie selbst von den Samuël'schen Schulen zu Rama, Jericho, Bet-El, Gilgal u. s. w. sich in dieser Epoche nur eine geringe Kunde erhalten hat.

Prophetik. 1. *Die prophetischen Schriftstücke und Reste in dieser Epoche.* Die Prophetenreihe eröffnet *Samuël:* seine Reden gehören dem Beginne dieser Epoche an. Die *erste* prophetische Rede dieser Epoche wird uns bei der Salbung Saul's durch Samuël mitgetheilt, bestehend aus einer Ansprache über den Beruf des Gesalbten, mit einer Angabe von zu erwartenden *drei* Zeichen zur Bestätigung des Prophetenwortes[6]. Samuël bezeichnet selbst die Ansprache als Mittheilung Elohim's[7]. Dass die Rede früher vollständiger war, kann man noch aus der Sieb-

1. Oben I. 462: Form und Sprachfarbe der mosaischen Reden (im Verhältniss zur Form in der 3. Periode). — 2. Dt. 18, 9—22. — 3. Das ist der Sinn Dt. 18, 15 f. Unter נָבִיא (collectiv) ist die ganze nachmosaische Prophetenschaft zu verstehen und die Deutung auf Christus ist gegen alle Geschichte. — 4. 1 S. 19, 24. — 5. Ob. II. S. 54—55. — 6. 1 S. 10, 1—7. — 7. Das. 9, 27 (דְּבַר אֱלֹהִים).

ziger Uebersetzung erkennen[1]. Die Sprache ist zwar einfach und ohne Rhythmus, aber doch gehobener und gewählter, als die sonstige geschichtliche Rede. Dann folgt von Samuël die Mittheilung einer erhaltenen Offenbarung in Bezug auf die Königswahl[2]; die feierliche Abschiedsrede bei Niederlegung seines Richteramts, mit Hinweisung auf ein von Gott erbetenes Naturwunder zur Bestätigung des Gesagten[3]. Dann folgt die erste Verwerfung Saul's in einer kurzen Rede Samuël's[4]; ferner das Gebot Gottes durch Samuël und die *zweite* Verwerfungsrede[5], mit dem schönen dichterischen Schluss: *„Hat Gott denn an Gaben und Opfern Gefallen — wie am Gehorsam gegen Gottes Stimme? — Siehe, Gehorsam ist besser als Opfer —, zu folgen besser als das Fett von Widdern! — Denn des Heidenthums Sünde ist Ungehorsam, — Götze und Terafim ist Unglauben: — weil du verschmähetest Gottes Wort, — verschmähete er dich als seinen König*[6]. Ebenso dichterisch ist die weitere Rede Samuël's, als Saul den Zipfel des Prophetenkleides ergriff und es zerriss: „Zerrissen hat Gott das Königthum Israël's, dir ist es heute entrissen und einem deiner Genossen geschenkt worden, der besser ist denn du. Ja die Allmacht des Gottes Israël's täuscht nicht, braucht nicht sich zu bedenken, denn nicht ein Mensch ist er um zu bereuen". Sonst kommen nur noch einzelne Anfragen an Gott, erhaltene Offenbarungen von Gott und göttliche Mittheilungen an einzelne Personen oder an das Volk, die ein prophetisches Gepräge in Sprache und Inhalt haben, vor. Endlich gehört noch dahin die Rede Samuël's, als er von einer Todtenbeschwörerin aus dem Grabe heraufbeschworen wurde[7]. Dass in unserer Epoche noch von keiner gesonderten prophetischen Schriftstellerei, bestehe sie in Conception des Vortrags oder hinterher in ausführlicher Aufzeichnung[8], die Rede sein kann, ist bereits berührt worden, wohl aber waren ihre Reden mit der Geschichtserzählung verknüpft, und da die Propheten der 2. Periode zugleich die berufenen (theokratischen) Geschichtschreiber einzelner Regierungen oder Zeitabschnitte waren, so wurden ihre prophetischen Orakel und Reden allerdings mit eingeflochten. Von Samuël berichtet uns eine alte Ueberlieferung[9], dass er das grosse Richterbuch, das Buch

1. *Thenius* z. St. — 2. 1 S. 10, 18—19. 22. 24. — 3. Das. K. 12. — 4. Das. 13, 13—14. — 5. Das. 15, 1—3 u. 10—29. — 6. Das. 15, 22—23. — 7. 1 S. 28, 15—19. — 8. Vgl. *Eichhorn*, Bibl. X. 1077 f.; *Ewald*, Gesch. II. 351 f. — 9. B. Batra 14b.

Rut und auch das älteste Hauptstück im ersten Buche Samuël, natürlich nach den vorgelegenen schriftlichen und nach überlieferten mündlichen Geschichtsquellen, mit Ausschluss einiger weniger spätern Zuthaten, redigirt habe. Auf eine besondere Geschichte seiner Zeit [1], worin die Jugendgeschichte David's gestanden, weist der Chroniker hin. Darin standen gewiss auch seine prophetischen Reden und Orakel, die wir nur verstümmelt oder nur angedeutet in unseren Auszügen haben.

2. Von einem Propheten *Natan* in Jerusalem, welcher im Staatsrathe David's sass und später Erzieher Salomo's wurde [2], besitzen wir noch seine prophetische Rede an David, worin er die göttliche Weisung erhält, nicht selbst einen Tempel zu bauen, sondern diesen Bau seinem Sohne zu überlassen, und in welcher er ihm die Fortdauer seiner Dynastie verheisst [3]. Die Rede wird in dem Auszuge im Königsbuche und der Chronik „ein prophetisches Schaugesicht“ genannt [4]. Eine zweite prophetische Rede Natan's finden wir hinter dem Berichte über David's Versündigung durch den Ehebruch mit Batseba und durch Hinopferung ihres Gatten [5]. Die strafende Rede gegen David's, aus leidenschaftlicher Geschlechtsliebe hervorgegangenes Verbrechen, wird durch eine höchst alterthümliche und einfache Parabel eingeleitet [6], die neben der Fabel Jotam's und den zahlreichen in der Geschichte noch erhaltenen Volkssprüchen ein annäherndes Bild der althebräischen Lehrdichtung gibt. Sie kündigt sich selbst als göttliche Offenbarung an. Ausserdem kommen nur noch Bruchstücke seiner Rede bei der Salbung Salomo's vor [7], die sich aber schon ganz in Geschichte verlaufen. Wie Samuël, so hat auch Natan kein besonderes prophetisches Schriftstück geschrieben, sondern ein die Nationalgeschichte fortführendes im theokratischen Sinne gehaltenes Geschichtsbuch, worin die frühere und spätere Geschichte David's [8] und die Jugendgeschichte Salomo's beschrieben war [9], und wo wahrscheinlich auch die prophetischen Reden und Orakel gestanden haben mögen.

3. Ein anderer Prophet dieser Epoche war *Gad*, der als Prophetenjünger bereits dem David, als er noch Kronpräten-

1. דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה 1 Chr. 29, 29. Vgl. üb. Samuël: *Gramberg* l. l. II. 264 f.; *Bauer*, Gesch. II.; *Leo* l. l. 135 f. — 2. 2 S. 7, 1—3; 12, 25. — 3. Das. 7, 4—16; 1 Chr. 17, 3—14. — 4. 2 S. 7, 17 חִזָּיוֹן, 1 Chr. 17, 15 חָזוֹן. — 5. 2 S. 12, 1—14. Eine gelungene poët. Uebersetzung davon bei *Meier*, Gesch. der poëtischen Nat.-Lit. S. 133. — 6. Das. 12, 1—6. — 7. 1 Kö. 1, 8 f. — 8. דִּבְרֵי דָּוִיד הַמֶּלֶךְ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים. — 9. 1 Chr. 29, 29; 2 Chr. 9, 29. Das Buch hiess דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא.

dent war, einen guten Rath für seine Sicherheit ertheilte[1], wahrscheinlich im Auftrage Samuël's. Vielleicht gehören ihm auch die Orakelsprüche an, welche David in dieser seiner Lage erhalten hat[2], sowie das verbreitete Orakel, dass das Königthum auf David übergehen werde[3]. Als er später *der Seher David's*[4] und sein Vertrauter wurde, dessen Einsicht sich David öfter bediente und der um die heilige Tonkunst und deren Organisation nächst *Natan* und *David* sich verdient machte[5], hielt er eine Strafrede an den durch eine angeordnete Zählung des Volkes sich versündigenden König David, worin der Prophet ihm als Strafe zwischen Hungersnoth, Niederlagen und Pest wählen lässt[6]. Wie Natan legte er seine prophetischen Reden und Orakel in einer von ihm verfassten Specialgeschichte David's nieder[7], wie überhaupt die Propheten mehr Geschichtschreiber als Propheten waren und das Prophetische noch von der Geschichte sich nicht abgelöst hatte.

4. Der *vierte* in der Geschichte dieser Epoche bekannt gewordene Prophet war *Achija* aus Schiloh, welcher gegen Ausgang dieser Zeit dem Efraimiten *Jarobam* I. das Reich der zehn Stämme in einem Orakel verkündete und durch eine symbolische Handlung bekräftigte[8]. Das Orakel wurde durch eine kurze Erzählung eingeleitet und im Volke geglaubt und verbreitet, so dass man sich bei der nicht lange danach eingetretenen Reichsspaltung darauf berief[9]. Dieses ist der einzige erhaltene Rest von Achija's Prophetien, da ein noch anderes erhaltenes Orakel in die Zeit Jarobam's oder in die nächste Epoche fällt[10]. Eine Sammlung seiner prophetischen Stücke hat er aber in einem Buche niedergelegt, das die letzte Geschichte Salomo's und die vollständige Specialgeschichte des Jarobam enthielt, und das dem Verfasser der Chronik noch vorgelegen hat[11]. — Das ist Alles, was wir von der Prophetik unserer Epoche aus den erhaltenen schriftlichen Trümmern erfahren. Die Prophetik war noch nicht von der Geschichte getrennt und zu einer besondern schriftstellerischen

1. 1 S. 22, 5. — 2. Das. 23, 2 f.; s. *Ewald*, Gesch. II. 546. — 3. 2 S. 3, 9. 18. — 4. Das. 24, 11 חֹזֵה דָוִד oder חֹזֵה הַמֶּלֶךְ 2 Chr. 29, 25. — 5. 2 Chr. 29, 25. — 6. 2 S. 24, 11 f. — 7. 1 Chr. 29, 29. Sein Geschichtsbuch heisst דִּבְרֵי גָּד הַחֹזֶה. — 8. 1 Kö. 11, 29—39. — 9. Das. K. 12, 15—16; 2 Chr. 10, 15—16. — 10. Das. 14, 1—7 als Einleitung, u. das Orakel selbst V. 7—16. — 11. 2 Chr. 9, 29. Dieses Geschichtswerk hiess נְבוּאַת אֲחִיָּה הַשִּׁילוֹנִי (s. oben S. 138 u. *Gramberg* l. l. II. 445).

Form gestaltet, und die Propheten waren noch nicht die Demagogen vermittelst des öffentlichen Worts, sondern heimliche Agitatoren.

Rhetorik. Aber ausser den in der Geschichte dieser Epoche erhaltenen prophetischen Resten gehören noch hierher die in gleicher gehobener Sprache gehaltenen Reden von Saul, David, Salomo und andern handelnden Personen dieser Zeit, namentlich die von den beiden Königen erhaltenen Orakel und Offenbarungen, feierlichen Reden und Gedanken, welche die Geschichte als alte Trümmer mit eingeflochten hat. So z. B. David's feierliche Anrede an Goljat, bevor er ihn besiegte [1], Saul's gereizter Ausfall gegen seinen Sohn Jonatan [2] und dessen Anrede an seine Umgebung [3], David's Anrede an Saul [4] und die Erwiederungsrede Saul's [5], die Rede der Abigajil an David [6], David's Rede an Abner [7], an die Männer von Jabesch [8], die alterthümliche Rede des klugen Weibes zu Abel [9], die schöne Parabel und Rede des klugen Weibes zu Tekoa, an David gerichtet [10], die Rede der Königin von Saba an Salomo [11], in denen allen das rednerische zuweilen bis zur Dichtung sich erhebende Element vorherrscht. Am bestimmtesten gehören dahin die von David und Salomo erhaltenen Orakel und Offenbarungen, welche theils für den Moment, theils für die noch übrige Regierungszeit die Wege ihrer Handlungen vorschrieben. So z. B. das dichterische und räthselhafte Orakel, das David bei einer Kriegsunternehmung gegen die Filistäer erhielt [12], die von Salomo in einem Traumgesichte erhaltene göttliche Offenbarung, in Salomo's Zwiegespräch mit Gott mitgetheilt [13], eine andere Offenbarung in Bezug auf die Weihrede Salomo's [14], das Straforakel an Salomo [15], die feierliche Dankrede David's in Folge von Natan's Verheissung [16], die Rede David's an die Gottesgemeinde und an Salomo in Bezug auf den Tempelbau und den religiösen Wandel [17], die letzte Rede David's an Salomo und das Volk [18], Salomo's Rede und Weihegebet bei der Einweihung seines Tempels, welche in die 4 Abschnitte: Einleitung, Erklärung an das Volk, Weihe-

1. 1 S. 17, 45—47. — 2. Das. 20, 30—31, wo von den LXX נַעֲרַת für נַעֲוַת, חָבֵר für בֹּחֵר gelesen wird. — 3. Das. 22, 7—8. 13. — 4. Das. 24, 10—16. — 5. Das. 29, 18—22. — 6. Das. 25, 24—31. — 7. Das. 26, 15—20. 22—24. — 8. 2 S. 2, 5—7. — 9. Das. 20, 18—19. — 10. Das. 14, 5—17. — 11. 1 Kö. 10, 6—9. — 12. 2 S. 5, 23—24. — 13. 1 Kö. 3, 5—14. — 14. Das. 9, 2—9. — 15. Das. 11, 11—13. — 16. 2 S. 7, 18—29; 1 Chr. 17, 16—27. — 17. 1 Chr. K. 28—29. — 18. 1 Kö. 2, 2—9; 1 Chr. 22, 7—19.

gebet und Schlussdank zerfällt[1], wo in allen der Styl der alten Prophetik, wozu auch die weltliche Rhetorik gehört, noch erkennbar ist, der sich einestheils von dem rein historischen, anderntheils vom rein dichterischen wesentlich unterscheidet.

C. Die weltliche und die religiöse Poesie dieser Epoche.

Einleitung. Die erhaltenen Dichtungen dieser Epoche des Glanzes, des *Jahrhunderts des David* (1075—975 v. Chr.), sind ohne Rückblick auf die vorangegangenen zwei Perioden (2000—1495 und 1495—1075) und ohne Ausschau auf die weiteren Epochen dieser Periode hier kaum angemessen zu würdigen. Die in den Urgeschichten, im Buche der Väter, in den Heldenbüchern Mose und Josua, und in dem grossen Richterbuche mit aufgenommenen grösseren oder kleineren lyrischen Ergüsse, Lehr- und Spruchdichtungen, Hymnen und dichterischen Orakel haben ihre ästhetische und historisch-kritische Besprechung in dieser Geschichte gefunden, auf welche die Leser zurückgehen mögen. Ueber das Liederbuch der heiligen Kriege aus der zweiten Epoche der ersten Periode, in Bezug auf seine Entstehung, seinen Inhalt und Strophenbau, wurde bereits oben berichtet[2]. Ebenso wurde das Allgemeine über die hebräische Poesie, das Wesen der hebräischen Dichtung und ihre Aeusserung, ihre Ursprünglichkeit, über ihre Lyrik gegenüber der Epik, über die Lieder der mosaischen Zeit, über Versrhythmus und Strophenbau und über das Liederbuch *Jaschar*, über die hebräische Poesie der Richterzeit schon ausführlich gesprochen[3] und ist also hier vorauszusetzen. Aber alle Dichtung vor dem Jahrhundert des David, soweit man aus den erhaltenen Trümmern ihr Gepräge erkennt, ist nur die Dichtung einer unsteten, sturm- und drangvollen Jugendzeit, die erst in der Klärung und Entfaltung des Mannesalters sich abschliesst. Sie ist die noch unreife, wegen des zerrissenen, unversöhnten, ruhmlosen Volkslebens noch unentwickelte Vorstufe der hebräischen Poesie, die erst in dem Jahrhundert des Einheitsstaats ihren Frühling feiert und wahrhafte Lenzesblüthen treibt.

---

1. 1 Kö. 8, 12—61 (12—13 + 14 + 21 + 22—53 + 54—61). — 2. Oben I. S. 282. — 3. Ob. I. S. 446—458; ob. II. S. 94—125. Eine Vergleichung dieser Stellen überhebt uns der Pflicht, diesen Theil der wahrhaften Blüthe der hebräischen Nationalliteratur äthetisch u. geschichtlich einzuleiten.



Die Blüthezeit dieses Jahrhunderts offenbart sich darin, dass alle Kunst und Wissenschaft der Althebräer, der Anbau der Historik und Poesie, die religiöse Entwickelung und die politische Macht, in diesem die höchste ihnen zu erklimmen mögliche Stufe erstiegen haben. Die Folgezeit hat in dem Jahrhundert des David stets das Ideal bewundert, alle Sehnsucht und alle Hoffnungen Israël's nach diesem grossen Jahrhundert gestaltet, so dass es fest in dieser Hoffnung fortlebte. Für die Poesie war es die glänzendste Zeit der bewussten Macht und Selbstachtung, der vorgerücktesten Bildung und des Strebens nach künstlerischer Gestaltung, worauf eine nationale Dichtung sich sicher erheben konnte. Wenn bis dahin die Zerrissenheit der Stämme, das wüste Kriegsleben, die Erniedrigungen und die harten Schläge des Missgeschickes nur wenig Stoff zur dichterischen Begeisterung darboten, wenn das Volk bis auf die Königthumszeit auf seine alten Nationallieder, auf die Sagen über seine Helden und Heroen, in dem weltlichen Lied nur auf kleine dichterische Ergüsse über Vorgänge im Stillleben und über Stimmungen im Volksleben, auf Liebes- und Weinlieder angewiesen war, deren flüchtige Klänge schnell verhallten, so hat sich mit unserer Epoche der Gesichtskreis ganz verändert. Die Poesie war hier nicht mehr eine unbewusste sprachliche Ausströmung der Begeisterung in rhythmischen Formen, sondern eine bewusste an der Hand der Kunst entwickelte, so dass das Volk auf die Meister dieser Kunst mit Stolz hinblickte. Der zum Gesalbten Gottes erhobene David heisst in der Ueberschrift zu seinem letzten, einem Hochspruche ähnlichen Gedichte „*der holde Sänger der Lieder Israël's*“[1]. Unter „Liedern Israël's“ sind nicht blos die religiösen Dichtungen des Psalters, sondern die lyrischen Ergüsse in weitester Ausdehnung und Mannigfaltigkeit zu verstehen. Der Verfasser der Psalmenüberschriften schreibt diesem Sänger 73 Lieder im Psalter zu, und wenngleich diese Ueberschriften aus einer verschwommenen ungeschichtlichen Ueberlieferung entsprungen und in einer unkritischen Zeit entstanden sind, so geben sie doch Zeugniss von dem geschichtlich glaubwürdigen idealen Dichterbilde David's, so dass man einen Cyklus von Liedern auf ihn zurückführte. Von Salomo heisst es nach alter Ueberlieferung, dass er neben seiner Weisheit noch drei

1. 2 S. 23, 1 נְעִים זְמִירוֹת יִשְׂרָאֵל.

drei tausend Sprüche und tausend und fünf lyrische Lieder gedichtet habe[1]. Die bestimmte Zahlenangabe und die ausdrückliche Hervorhebung, dass er in der didaktischen und lyrischen Dichtkunst eine so hohe Stufe eingenommen habe, charakterisirt diese Epoche. In der That bezeugt eine Anzahl echt salomonischer Sprüche in dem Buche Mischle, bezeugen liebliche Liederreste in dem Buche des Hochliedes und die weisheitsvollen Lehrsprüche im Buche Kohelet, dass der Bericht nicht aus der Sage, sondern aus zuverlässiger Geschichte entsprungen ist, und dass man bei Salomo wie bei David, bei den religiösen wie bei den weltlichen Liedersängern dieser Epoche tief bedauern muss, dass der grösste Theil dieser dichterischen und gewiss aufgezeichnet gewesenen Erzeugnisse im Strome der Zeit versunken ist und wir nur auf die erhaltenen Reste bei unserer Beurtheilung angewiesen sind. Die uns erhaltenen dichterischen Trümmer des davidischen Jahrhunderts sind aber nicht in Psalmen oder Spruchbüchern mit geschichtlich bewährten Zueignungen an die wirklichen Dichter gesammelt, weshalb wir uns veranlasst sehen, durch eine ästhetische, sprachliche und geschichtliche Kritik Zeit und Verfasser der Dichtungen zu ermitteln. Da drängt sich uns der Gedanke auf, dass auch in diesem Jahrhundert bei aller Kunst doch Leben und Dichten unzertrennlich war, dass der Dichter im Grunde nur das besang, was er selbst erlebt oder wozu das Leben ihn angeregt hat. Die Geschichte beschrieb nicht die Begebnisse anderer Völker; die Propheten vermochten sich nicht für den socialen oder politischen Aufschwung oder Verfall anderer Völker zu begeistern; die Dichtung war nur der Gegenwart im Leben des Dichters und der Nation geweiht. Das geschichtliche Leben des Dichters, wie es in der Historik gezeichnet vorkommt, ist daher das einzige Kriterium für die ihm zuzuschreibenden Lieder oder Sprüche, ohne dass bei dem grossen Mangel an Haltpunkten die Wahrscheinlichkeitsbeweise ganz zu verwerfen sind. Nach diesen allgemeinen einleitenden Worten wollen wir zu den erhaltenen Resten der weltlichen und religiösen Dichtungen übergehen.

Die weltlichen Dichtungen. Die weltliche Poesie dieser wie der folgenden Epochen hat sich nach dem Verlauf des ganzen althebräischen Schriftthums, das ein religiöses Gepräge bekam, natürlich nicht erhalten können, obgleich aus dem Leben der

1. 1 Kö. 5, 12.

Dichter vorausgesetzt werden muss, dass sie in verschiedenen Lagen und Anlässen das geflügelte Wort der Dichtung anwandten. Von dem Erhaltenen haben wir zunächst die in die Geschichte dieser Epoche verflochtenen dichterischen Sprüche, grössere oder kleinere Sinngedichte, ernsten oder ironischen Charakters, in einfachen oder doppelten Verszeilen gedichtet, die grossentheils im Munde des Volkes fortlebten, zu verzeichnen. So z. B. das *Maschal* der Saul'schen Zeit, das Samuël zum Agag, als er ihn dem Tode geweiht, sprach: „Sowie Weiber verwaist wurden durch dein Schwert, — wird deine Mutter noch mehr verwaist sein“[1], und die Antwort Agag's: „Fürwahr verschwunden ist das Bittere des Todes“[2]. Der Volksspruch über Saul: „Ist auch Saul unter den Propheten“[3], entstand bei Saul's Zusammentreffen mit dem Hymnen singenden Trupp der Prophetenjünger. Aber weder der Hymnus des Saul, noch die Lieder der Jünger, welche sie unter Begleitung der Tonkunst gesungen, haben sich erhalten und nur der Volksspruch ist geblieben[4]. So z. B. auch die eine volle achtzeilige Strophe bildenden Worte Samuël's bei der Verwerfung Saul's[5]: „Hat der Herr an Gaben und Opfern Gefallen — wie am Gehorsam gegen Gottes Stimme? — Siehe Gehorsam ist besser als Opfer, — zu folgen besser als das Fett von Widdern! — denn des Heidenthums Sünde ist Ungehorsam, — Götzen und Terafim sind Unglaube: — weil du verschmähetest Gottes Wort, — verschmähete er dich als seinen König“. Der trimetrische Spruch bei der heimlichen Salbung David's[6]: „Nicht so wie der Mensch sieht Gott. — Der Mensch sieht in die Augen, — aber Gott sieht in das Herz“. Der Siegeszuruf der Jungfrauen, in Begleitung des Reigentanzes, der Musik und des Gesanges, als David den Goljat besiegte[7]: „Saul erschlug seine tausend Mann, — David aber zehntausend Mann“. Der Wechselspruch zwischen David und den Jebusiten bei der Eroberung von Jebus[8]. Jebusiten zu David: „Du kommst hier wahrlich nicht hinein, — die Blinden und Lahmen schon halten dich ab“[9]; David zu seinen Kriegern: „Jeglicher der zuerst

---

1. 1 S. 15, 33. — 2. Das. 15, 32. — 3. Das. 10, 12; es wird מָשָׁל genannt. — 4. Als solcher ist auch וּמִי אֲבִיהֶם 10, 12 (nach den LXX) zu fassen. — 5. 1 S. 15, 22—23. — 6. Das. 16, 7. — 7. Das. 18, 7; 21, 12. — 8. 2 S. 5, 6—8 nach Herstellung des Textes vermittelst der LXX. — 9. d. h. Jebus ist so fest, dass zu seiner Vertheidigung nicht einmal Sehende und Gesunde nöthig sind.

Jebus für David besiegt, — an der Veste Zinnen hingelangt, — die Lahmen und Blinden schlägt, die dem David Verhassten — der sei das Haupt, der Fürst der Krieger“[1].

Spruchsammlungen. Neben solchen und ähnlichen Sprüchen, Sinngedichten, die unter dem Namen *Maschal,* oder ohne solche Benennung, sich in den Geschichtsbüchern erhalten haben, finden wir auch in einer besondern uralten Sammlung eine grosse Reihe von Spruch- und Lehrdichtungen, als „Sprüche Salomo's“ zusammengestellt und *eine besondere Schrift* bildend. Diese älteste Spruchsammlung, in unserem *Mischle* von 10, 1—22, 16 aufgenommen und als „Sprüche Salomo's“ bezeichnet, enthält keine gesammelten Volkssprüche, sondern eigentlich nur mit Kunst gefertigte und nach Kunstgesetzen geschriebene Sprüche des Salomo, die ihrer ganzen künstlerischen Anlage nach, wie auch im Hinblick auf ihre Gedanken und ihre Sprache, nur aus der glücklichen Ruhe und höhern Kunstbildung, aus dem behaglichen Reichthume und aus der geistigen Kraft der salomonischen Zeit zu erklären sind. Diese älteste Schrift der Spruchdichtung, vertreten von Salomo, trägt in Sprache, Dichtungsart und geistigem Inhalte alle Merkmale des 10. Jahrhunderts und der salomonischen Zeit, und alle darin sich abspiegelnden geschichtlichen Lebenszustände des Volkes weisen auf diese frühe Zeit hin. Die Sprüche, worin das Königthum, das Volk und die Residenz Jerusalem, als Mittelpunkt, den Inhalt bildet, weisen auf diese Zeit hin. *Das Königthum* stand in Blüthe, förderte des Volkes Wohlstand und Behagen, und die unbefangensten Zeugnisse über des Volkes Achtung für dasselbe, über die hohe, bewusste Würde und Selbstachtung desselben, liefern deutlich noch einige Sprüche[2], während in spätern Sprüchen, in der Sammlung am Ende des 8. Jahrhunderts durch die Männer des Königs *Chiskija*[3], schon von der Entartung der Herrscherwürde, von der trübseligen Vielherrschaft, von den kleinen Tyrannen und dem schlimmen Wechsel der Herrschaft gesprochen wird[4]. Auch eine andere Anzahl von Sprüchen in dieser Sammlung trägt das Gepräge der salomo-

1. Der Text ist mit Hilfe der Stelle 1 Chr. 11, 5—6 u. nach den LXX in folgender Weise herzustellen: .... כי יסירך העורים והפסחים כל־מכה יבוסי בראשונה ויגע בצנות ויכה את־הפסחים ואת העורים שנאי נפש דוד יהיה לראש ולשר. — 2. Spr. 19, 18. 20; 20, 22. Der Spruch 11, 10 ist aus einer späteren Sammlung hineingekommen. — 3. Spr. K. 25—29. — 4. Das. 28, 2. 3. 15.

nischen Zeit. *Das Volk* fühlte sich unter Salomo selbständig, frei und glücklich, sicher und zufrieden, und in Folge dieses höheren Bewusstseins machte sich bei ihm ein allseitiges frisches Streben nach höherer Bildung, nach Weisheit und Erkenntniss geltend, das sich mit der höheren Dichtung verband. Die Weisheit wie die Dichtung galt als Schmuck und Ehre des Menschen, war hochgeachtet und vielgesucht, und wie zahlreiche Sprüche diesen Zustand des Volkes, seine auf die zufriedene Gegenwart gerichteten Stimmungen und Bestrebungen widerspiegeln und von einem einreissenden Elend und von einer Missherrschaft nichts wissen, ebenso tönen aus vielen andern Sprüchen dieser Sammlung die Bestrebungen nach Weisheit und Erkenntniss wieder, da das Jahrhundert nicht blos die Blüthe der Dichtkunst, sondern auch die der Weisheit entfaltete. An die Sprüche über die Weisheit der salomonischen Zeit, die sich von der wahren Religion noch nicht losgelöst hat, schliessen sich diejenigen an, welche die Weisheit (Philosophie) von der Religion getrennt und sich über Religion und Moral weggesetzt haben, zur Zweifelsucht übergegangen sind, und in denen sich die besondere mächtige Partei, die sich des Volkslebens zu bemächtigen sucht und hier unter dem Namen *Lezim*[1] erscheint, ausspricht[2]. Die geschichtliche Sage hat auch bei Salomo einen solchen Wendepunkt zur Skepsis oder *Lazon* angenommen und mit Recht ihm daher einen grossen Theil der skeptischen Sentenzen in Kohelet zugeschrieben. Ein *dritter* beweisender Moment für die salomonische Zeit dieser Sammlung ist die Hervorhebung der *Stadt* (Kirjah und Keret), d. h. Jerusalems, und zeigt sich in den auf den volksthümlichen Staat, als Inbegriff der Macht des Reiches, als Mittelpunkt alles öffentlichen Lebens des ganzen Volkes, sich beziehenden Sprüchen[3], wie auch bei Phönikiern, Griechen und Römern dies der Fall war. Solches war aber nur unter Salomo der Fall, als von Jerusalem und seiner Bürgerschaft alle Politik und geistige Kultur ausging, da bis auf Salomo ein solcher Mittelpunkt gefehlt und mit der Spaltung des Reiches Jerusalem aufgehört hat, ein Mittelpunkt des ganzen Reiches zu sein. Schon in diesen drei Punkten spiegelt sich die geistige Kultur des 10.

1. Siehe m. WB. s. v. ליץ I. — 2. Spr. 13, 1; 14, 6; 15, 12; 19, 25. 29; 20, 1. 11. 24; 22, 10. Dergleichen Sprüche gingen später auch in die andern Sammlungen über. — 3. Spr. 11, 10. 11, von da ist es in die späteren Sammlungen übergegangen 10, 15; 18, 11; 29, 8.

Jahrhunderts ab, und wenngleich viele Sprüche dieser Sammlung schon Spuren einer späteren Ueberarbeitung an sich tragen, so bekundet doch eine gewisse Gleichmässigkeit des gesammten Inhaltes und ein gemeinsamer Grund der Anschauung über das höhere Leben die salomonische Zeit.

Charakteristischer Inhalt der salomonischen Sprüche. Die Sammlung ist keine gelehrte Aufreihung fliegender Volkssprüchwörter ohne innere Ordnung, wie die Spruchsammlungen Abu-Obaida's, Maidani's u. a., sondern ein kunstvoller Versuch eines Lehrdichters, eine Grundwahrheit auf eine Fülle von Einzelfällen des Lebens anzuwenden und in kurze Spruchdichtungen zu fassen, um als Lehre aufzutreten. Die Grundwahrheiten und die Erkenntnisse sind die Barren, die Einzeldichtungen die Scheidemünze, und während die Volkssprüchwörter nur von geschichtlichen Erinnerungen abgezogen erscheinen, treten hier die Einzelsprüche als Sprösslinge der Weisheit, nach Sinn und Zweck für Belehrung bestimmt und aus des Dichters Herz erblüht, hervor. Die Grundwahrheit hier für alles Einzelne ist die alte Religion nach ihrer Gestaltung im Herzen des Dichters und Weisen; diese sucht der Dichter in Spruchdichtungen mannigfach zum Zwecke der Belehrung auseinanderzusetzen und in seinen Sprüchen zu erschöpfen. Man kann daher voraussetzen, dass die Sprüche ursprünglich gewiss nach der Aehnlichkeit des Sinnes geordnet waren. Die nächste Grundwahrheit ist der uralte Glaube vom Verhältniss der sichtbaren Dinge zu dem unsichtbaren Schöpfer, in welchem der jüdische Monotheismus sich concentrirt. Der Gottesgeist durchleuchtet den Menschengeist, er ist allsehend, allwissend, schaut das Tiefste und Dunkelste, prüft und wägt des Menschen Thun; nur Gott leitet die Sinne der Menschen, ihre Wege und Schritte, ist Berather und Führer, und indem vor ihm alles gleich ist, folgt auch, dass neben diesem Leben es noch ein höheres Leben gibt. Zu dieser religiösen Anschauung, die sich in vielen Gruppen zeigt[1], kommt noch die ewige Ordnung der Dinge durch Gott, seine Zwecke, seine bestimmten Schranken auch für die Erkenntniss, seine Herrschaft und Leitung, aber zwischen dem Geist Gottes und dem des Menschen besteht ein stetes Wechselverhältniss, das der Mensch rein erhalten oder trüben kann[2]. Zu diesen religiösen Grundgedanken gehören noch

1. Spr. 15, 3. 11; 17, 3; 20, 12. 24. 27; 22, 2. — 2. Das. 10, 29; 12, 15; 14, 12; 16, 1. 2. 4. 9. 25; 18, 2; 19, 21; 20, 37; 21, 3. 30.

die Sprüche über die Sünde und den Sünder, unter den Namen Thorheit und Thor, als die Kehrseite der Weisheit und des Weisen geschildert [1]. Die Sünde erscheint dem königlichen Spruchdichter als eine Trübung der natürlichen lebendigen Wechselwirkung zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste, als eine Störung der durch die Religion geschaffenen Ordnung des Lebens, als eine Thorheit, welche mit Leichtsinn beginnt und mit blinder Verstocktheit, Zweifelsucht und Verhöhnung des Guten schliesst. Dieser Nachtseite eines harmonischen Lebens, dieser Verleugnung Gottes gegenüber lehren andere den Inbegriff der Lebensharmonie, die Liebe zur Weisheit, verbunden mit dem Abscheu vor Thorheit und Sünde, geben Ansichten über Vergeltung, Unsterblichkeit, gute oder böse Reden und Handlungen; sie werden in zahlreichen Sprüchen in den verschiedensten Formen ausgesprochen. Das wahre Gut und Glück, die wahre Freude, Erleuchtung, Erkenntniss ist bei den Weisen und Frommen, das Entgegengesetzte bei den Thoren: diese alterthümliche Philosophie über das Verhältniss der irdischen Dinge zum Gottesgeiste bildet den Gedankenkern dieser Spruchsammlung [2]. Daran schliessen sich eine Anzahl Sprüche über Erwerbung der Erkenntniss nach dem erwähnten Verhältniss, über die Leitung Gottes zu dem rechten Bewusstsein, damit das Leben sich danach regele und die Richtung des Geistes und der Thaten sich danach gestalte. In schönen Kerngnomen lehrt der Dichter die wahre Zucht, die wahre Schule der Weisheit, die Demuth, das Vertrauen auf den Sieg des Guten und ermahnt, in der Erkenntniss fortzuschreiten, dem Vergänglichen nicht zu trauen, die Sünde nur durch Liebe zu sühnen, und umgekehrt die hässlichen Aeusserungen, wie Stolz, Ueberhebung, Unklarheit, Ruhmsucht, Leichtsinn u. s. w. zu meiden [3]. Ueberhaupt bietet diese älteste Sammlung der noch erhaltenen Spruchdichtungen Salomo's einen herrlichen Spiegel dar, in welchem man die uralte, einfache und doch vielgestaltige Sittenlehre Israël's, die Anschauung über den Menschen in seinem thätigen Eingreifen, sei es in Bezug auf sich selbst, oder auf die Gesellschaft, den Staat, erblickte. Ausschauend auf das sittliche Ziel

---

1. Spr. 10, 23; 12, 6; 13, 19; 14, 2; 15, 21; 17, 4; 19, 3; 21, 15. 24. — 2. Vgl. Spr. 10, 24. 27; 11, 18. 19. 20. 29. 31; 12, 12. 14. 21. 22. 28; 13, 2. 21; 14, 9. 14; 15, 8. 10. 23. 24. 26; 16, 4; 17, 20; 18, 20; 19, 3; 20, 17; 21, 7. 8. 16. 23. 24. 27; 22, 8. u. a. — 3. Spr. 11, 28; 13, 10. 13; 14, 8. 16; 15, 33; 16, 5. 18. 20; 17, 19; 18, 12; 20, 9. 27; 22, 4. u. a. m.

lehrt der weise Dichter in zahlreichen Sprüchen, wie man über das Gute und Böse, über Menschliches und Göttliches, Feindschaft und Liebe, Härte und Milde, Jähzorn und Langmuth, Mitgefühl und Selbstsucht, Wahrheit und Lüge, Recht und Unrecht zu denken hat. Andere Sprüche lehren die Lebensweisheit in Bezug auf die Familie und zeichnen das Verhältniss des Weibes zum Manne, des Kindes zu den Eltern, der Jugend zum Alter vor; wieder andere zeichnen die Lebensweisheit in Bezug auf die Gesellschaft, auf Fleiss und Arbeit, auf den Kampf um den Erwerb, auf den Genuss nach der Arbeit, und endlich auch in Bezug auf den Staat, über Volk und König, über die Grundpfeiler des staatlichen Lebens, so dass fast kein Moment im Leben des Einzelnen und eines Volkes übergangen ist[1]. Diese einzige grosse Spruchsammlung von fast 400 Spruchdichtungen, deren Inhalt ganz unserer Epoche und deren Abfassung dem weisen König Salomo angehört, ist offenbar Hauptrest von den 3000 Spruchdichtungen dieses Königs, da die in den späteren *sieben* bald grösseren bald kleineren Sammlungen (Spr. K. 25—29; K. 1—9; 22, 17—24, 34; 30, 1—14; 30, 15—33; 31, 1—9; 31, 10—31) sich findenden salomonischen Sprüche zusammengenommen kaum hundert betragen, so dass wir mit Recht annehmen können, dass fast fünf Sechstel verloren gegangen sind.

Die dichterische Form der Spruchpoesie. Nächst dem Inhalte der salomonischen Sprüche, der uns ein Bild von Salomo's Weisheit und Weltanschauung gibt und Muster für die ganze Zeit des alten Schriftthums in Bezug auf die Lebensphilosophie geworden ist, verdient auch die einfache und alterthümliche Form dieser Lehrdichtung, die nicht minder mustergiltig geworden ist, eine besondere Hervorhebung. Die Sprüche hier, wie bereits erwähnt worden ist[2], sind *nicht* aus den Ereignissen und Erfahrungen des Lebens abgezogen, überhaupt keine unbewusst gebornen Volkssprichwörter, welche eine Schranke der Form nicht vertragen, sondern schöpferische Geistesarbeiten und Weisheitsgedanken, nach Kunst und Wohlgemessenheit in Würde und Schönheit vorgetragen, so dass eine ganz entsprechende Form das natürliche Erforderniss ist. *Diese passende*

---

1. Vgl. ausführlich darüber *Ewald*, d. Dichter d. A. B. 2. Th. (2. Aufl.) S. 14—33, wo der Inhalt der fast 400 Sprüche überschaulich und klar dargestellt ist. — 2. Siehe oben S. 172.

Form bestand in einer Ebenmässigkeit zweigliedriger Verse für jeden Spruch, wobei jedes Glied 3 bis 4 oder 5 kürzere Wörter hatte und den zwei Gliedern kein drittes hinzutrat. In dem zweigliedrig gemessenen Verse hat der ganze Lehrspruch, der Weisheitsgedanke sich abzurunden, der ganze Sinn in dem Grundbau, wenn auch nicht in seiner Breite und Bestimmtheit, sich abzuschliessen. Wenn solches zu erschöpfen nicht möglich ist, so wird der Gedanke in mehrere für sich bestehende Verse auseinandergelegt, von denen jeder einen vollkommen verständlichen Sinn gibt[1]. Diese Freiheit, die Gedanken in Bild und Anwendung in stufenweiser Fortschreitung auseinanderzulegen, wird von Salomo noch selten angewandt und tritt erst in den späteren Lehrdichtungen stärker hervor. Aus der formellen Schranke des vollen Gedankens entsteht die gesuchte zugespitzte Kürze und Schärfe, und um den *Grundsatz* recht voll zu fassen, wird ihm der *Gegensatz* scharf entgegengestellt. Satz und Gegensatz gehören daher als Art Parallelismus von zwei Gliedern in den ältesten Sprüchen fast zum nothwendigen Leben und Athmen des Gedankens, zur Farbe der Rede, wenngleich allmälig dieser Schmuck nach Belieben herabgekommen ist. Diese dichterische Form macht daher jeden Spruch zu einem Kunstvers mit dem spitzesten, schärfsten Gedanken, so dass die Wahl der Wörter und der Verhältnissausdrücke dadurch bedingt ist. Es ist also natürlich, dass diese alte Sammlung in der Sprache eine Alterthümlichkeit, Gedrungenheit und ein Gepräge aufweist, die in nachfolgender Sammlung weniger, in ganz späteren Schriften nur als gelehrte Nachahmung angetroffen werden. Die Sprache mit ihren Bildern vom *Quell* oder *Baume des Lebens*[2] setzt die Kenntniss der Paradiesessage[3], die aber frei gestaltet wird, setzt die Verwendung eines echtmosaischen Wortes für *freigesprochen werden*[4], setzt die Kenntniss der mosaischen Gesetzessprache voraus[5]; andere Redeweisen, Eigenthümlichkeiten im Satzbau, alterthümliche Wörter von zweifelhafter Deutung, die erste Verwendung eines Wortes aus der Schifffahrtskunde der salomonischen Zeit[6], sind aus der Natur dieser Dichtung erklärbar.

Sammlung dieser salomonischen Sprüche. Wenngleich aus der grossen Menge dieser kleinen Lehrdichtungen man deutlich

1. Vgl. Spr. 10, 2—5. — 2. Spr. 10, 11; 11, 30; 13, 12. 14; 14, 27; 15, 4; 16, 22. — 3. Gn. 2, 5—K. 3. — 4. יִנָּקֶה. — 5. Vgl. Ex. 20, 7 u. s. w. — 6. Spr. 11, 14; 12, 5 u. a., näml. תַּחְבֻּלוֹת Steuerung, Lenkung.

die salomonische Zeit, die schönste Blüthe des Königthums erkennt[1], und wenn wir auch im Ganzen und Grossen einen Zusammenhang der Sprüche und eine Harmonie in Sprache und Sinn erblicken, so zeigt doch der schon äussere Zustand dieser Sammlung, dass diese nur in viel späterer Zeit entstanden sein kann. Der Dichter selbst kann schwerlich die Verwirrung in der Aufeinanderfolge seiner Sprüche, die zuweilige Zerreissung seines Planes, des fortlaufenden Fadens verschuldet haben, und nur von einem späteren Sammler lassen sich die noch erkennbaren Verschiebungen[2], Wiederholungen mit geringen oder gar keinen Veränderungen[3], die Mängel in dem Wortgefüge des Textes durch Verwechselungen, Versetzungen und Auslassung von ganzen Versen oder Versgliedern erklären. Auch die Einrichtung dieser Spruchsammlung für die Jugend in Jerusalem und die Zerfällung derselben in 5 Abschnitte, die mit einem Spruche über die Zucht der Jugend beginnen[4], gehört dazu. Da alle diese und ähnliche Gebrechen unserer Sammlung auf die Zeit gegen den Ausgang des 8. Jahrhunderts hinweisen[5], so findet die Ueberlieferung in dem Buche der Sprüche[6] ihre Bestätigung, dass das Chiskijja-Collegium dieselbe veranstaltet habe (724 v. Chr.), welches ja auch die Sammlung Spr. K. 25—29; K. 1—9 und K. 22, 17—24, 34 veranstaltet hat[7]. Der Zeitraum von 260 Jahren, welcher zwischen dem königlichen Dichter und den Sammlern verstrichen ist, gibt uns über die Einschiebung mancher späteren auf ältern Grundlagen ruhenden Sprüche, sowie über die Einbusse oder Abschwächung der oben erwähnten dichterischen Form bei andern Sentenzen den hinreichenden Aufschluss, ohne dass die offenbar älteste Sammlung im Ganzen darum aufhört eine salomonische zu sein, wie die Ueberschrift dazu[8] sie bezeichnet. Das so spät aufgetauchte Bedürfniss, die schriftlich cirkulirenden Spruchdichtungen Salomo's und seiner Nachdichter zu sammeln, war die Veranlassung, dass von dem alten umfassenden Spruchbuch Salomo's mit seinen dreitausend Sprüchen kaum 400 noch als wirklich salomonische aufzufinden waren, dass bei den Wandlungen der Bücher im hohen

1. Siehe ob. S. 135 f. — 2. So z. B. Spr. 11, 22 zwischen V. 18—23; 13, 24 zw. V. 23 u. 25; 15, 14 zw. V. 13 u. 15. — 3. Spr. 14, 12 vgl. 16, 25. — 4. Spr. 10, 1; 13, 1; 15, 20; 17, 25; 19, 20. — 5. Siehe *Ewald* l. l. S. 35. — 6. Spr. 25, 1. — 7. Siehe über diese Sammlungen und über das Chiskijja-Collegium mein Buch: der Kanon S. 75—80. — 8. Spr. 10, 1.

Alterthume viele Sprüche Salomo's schon in die andern Sammlungen von Spruchbüchern für's Volk so ganz übergegangen waren, dass man auch diese „Sprüche Salomo's" nannte. Das von Chiskijja begründete Collegium zur Einführung religiöser und bürgerlicher Institutionen, zur Sammlung alter zerstreuter Schriftstücke geschichtlichen oder dichterischen oder prophetischen Inhalts, hörte nicht mit Chiskijja auf, sondern setzte seine Thätigkeit, wenn auch bei mannigfachen Unterbrechungen, bis 444 v. Chr. fort, wie wir dieses anderswo gezeigt haben[1]. Dieses Collegium veranstaltete zu den verschiedensten Zeiten auch die 2. Spruchsammlung (K. 25—29), deren Inhalt in die 2. Epoche dieser Periode (c. 800 v. Chr.), die 3. Spruchsammlung (K. 1—9), die in die 3. Epoche (c. 650 v. Chr.), und die 4. Sammlung (22, 17—24, 34), welche in die 4. Epoche (c. 600 v. Chr.) gehört, und alle diese Spruchbücher, welche auch salomonische Sprüche enthalten, folgen im Grossen und Ganzen ihrem Vorbilde.

2. *Die lyrische Dichtung weltlichen Inhalts in dieser Epoche.* Nächst der Lehrdichtung dieser Zeit, die wir, da sie in der Spruchdichtung Salomo's gipfelte, als einziges Muster finden und zur weltlichen Poesie rechnen, haben wir noch die lyrisch-weltlichen Dichtungen dieser Epoche näher zu berühren, obgleich sie nicht wie die Sprüche oder wie die religiöse Lyrik in einer besonderen Schrift gesammelt wurden. Von der volksthümlichen rein menschlichen Lyrik, ohne alle religiöse Beimischung, haben sich noch zufällig erhalten: Die einfache, in der Form so vollendete, herrliche Elegie auf den Tod des tapfern *Saul* und seines Heldensohnes *Jonatan,* aus 4 Strophen von je 5 bis 6 Versgliedern bestehend, mit einem elegischen Nachhall am Schlusse jeder Strophe und mit einer Steigerung dieses Nachhalls am Schlusse des Ganzen[2]. Die nachhallende Klage lautet: „*Ach, wie stürzten die Helden*"*!* und der verdoppelte Nachhall am Schlusse fügt dem noch hinzu: „*Wie kamen um die Werkzeuge* (Schwerter) *des Kampfes*"*!* Das Lied heisst *Kinah,* war nach der geschichtlichen Ueberschrift in die Liedersammlung *Sefer ha-Jaschar* eingetragen und wurde den Bogenschützen Juda's eingeübt[3]. Das Lied lautet übersetzt:

---

1. Siehe m. Kanon d. A. T. S. 78—80. — 2. 2 S. 1, 19—27. — 3. 2 S. 1, 18. Für בְּנֵי יְהוּדָה קָשֶׁת ist zu lesen בְּנֵי קֶשֶׁת יְהֹ', u. לַמֵּד wird v. Einüben eines Liedes gebraucht (1 Chr. 25, 7).

1. Dein Heldenthum, o Israël, liegt auf den Höhen erschlagen!
Verkündet es nicht im feindlichen Gat,
Meldet es nicht als Freudenbotschaft in Askalon's Gassen,
Dass der Filistäer Töchter sich nicht freuen,
Dass nicht frohlocken die Töchter der Heiden.

2. O Berge Gilboa's! Nicht fliesse Thau und Regen
Herab auf euch, ihr Gefilde und Berge des Todes[1].
Dort ward befleckt der Helden Bogen,
Saul's Bogen, das mit Salböl geweihete Kriegsgeräth[2]!
Vom Blute der Erschlagenen, vom Fette feindlicher Helden
Hat sich Jonatan's Bogen nie zurückgewandt,
Ist das Schwert Saul's nie ungesättigt heimgekehrt.

3. Saul und Jonatan, die Lieblichen und Holden im Leben,
Die auch im Tode sich nicht getrennt wie im Leben,
Mehr als Adler waren sie schnell, mehr als Löwen stark. —
O ihr Töchter Israël's, weinet um Saul,
Der euch in Purpur, in theuere Gewänder kleidete
Und mit goldnem Geschmeid euere Gewänder zierte.

4. Inmitten des Kampfes, o Jonatan,
Oben auf den Bergeshöhen liegst du erschlagen!
Weh ist mir um dich, o Jonatan, mein Bruder!
Liebwerth warst du mir sehr,
Mehr als Frauenliebe war wunderbar deine Liebe mir.

Ach, wie stürzten die Helden!
Wie zerbrachen des Kampfes Werkzeuge[3]!

Ein anderes weltliches Trauerlied David's um den aus Blutrache von *Joab* ermordeten *Abner* hat sich nur epigrammatisch in einer Strophe noch erhalten[4]; aber ursprünglich muss diese Todtenklage von grösserem Umfange gewesen sein, da im weiteren Verlauf der Erzählung sich noch das Bruchstück einer andern Strophe dieser *Kinah* findet[5]. Das Erhaltene lautet:

Wie eines Wichtes Tod sollte Abner's Sterben sein?
Deine Hände waren ja nicht gebunden,
Deine Füsse nicht in Fesseln geschlagen,
Gleich Wichten doch bist du meuchlerisch gefallen.

. . . .

Wisset ihr nicht, ein mächtiger Heeresfürst
Ist heut in Israël's Mitte gefallen!

---

1. Siehe m. WB. s. v. תְּרוּמָה. Theod. hat שְׂדֵי וְהָרֵי מָוֶת gelesen. — 2. כְּלִי für בְּלִי. — 3. Ueber diese Elegie vgl. die besondern Schriften: *Pareau*, expl. gr. et crit. elegiae Davidis (Grön. 1829, 4); *Vater*, progr. in carmen Dav. (Halle 1803, 4); *Herder*, Geist d. hebr. Poesie (II. 187 f.). Sonst sind noch zu vergleichen *Michaelis*, *Dathe*, *Lowth*, *Schulz*, *Fäsi*, vorz. *Ewald*, *Meier*, *Thenius* u. a. — 4. 2 S. 3, 33—34. — 5. Das. 3, 38—39.

Noch bin ich schwach, obgleich zum König geweiht,
Hart aber sind Zeruja's Söhne mir,
Strafe Gott die böse That am Thäter!

Ein *drittes* weltliches Lied, welches der Dichter selbst als durch höhere Eingebung entstanden bezeichnet, ist das kleinere feierliche auf das eigene Leben als König zurückblickende Lied David's, welches er am Ziele des Lebens gedichtet hat[1]. David gibt darin einen Rückblick auf seine Vergangenheit und einen Ausblick auf die Zukunft seines Herrscherhauses nach seinem Tode, und verheisst die ewige Dauer seiner Dynastie, wenn die Herrschaft den Bund mit der Religion festhält und die weltliche Macht sich dem Volkswohl vermählt, wenn die Liebe jede Empörung und Verstockung nicht aufkommen lässt. Dieses letzte Dichterwort des königlichen Sängers ist in kräftiger alterthümlicher Redeweise geschrieben und besteht aus vier Strophen von je vier Versgliedern, eingeleitet vom Beschreiber des Lebens David's durch eine dichterisch gehaltene viergliedrige Strophe, worin das kleine Lied als begeisterter Hochspruch[2], David als der feierlich zum König geweihete, als lieblicher Sänger der Psalmen bezeichnet wird. Das Gedicht lautet in Uebersetzung[3]:

Einleitung.

Hochspruch David's, des Sohnes Jischaï's,
Hochspruch des hocherhabenen Mannes.
So spricht der Gesalbte des Gottes Jakob's,
So der hold-wonnige Sänger von Israël's Liedern.

1.

„Gottes mächtiger Geist spricht durch mich,
Seine Worte sind auf meiner Zunge;
Verheissend sagte Israël's Gott,
Sprach der felsenstarke Gott Israël's:

2.

Herrscht einer über Menschen gerecht, waltet er gottesfürchtig,
Der gleicht dem Morgenlicht, dem Aufglanz der Sonne
Am wolkenlosen Morgen, dem Lichtschimmer Gottes[4];
Dem Regen gleicht er[5], der frisches Grün aus der Erde treibt.

---

1. 2 S. 23, 1—7. — 2. נְאֻם (23, 1) bedeutet nicht blos den proph. Hochspruch, wie viele Exegeten meinen, sondern auch die begeisterte Rede. — 3. Siehe *Ewald*, d. Dichter des A. B. I. 1. S. 143—45; *Meier*, Gesch. d. poët. Nationalliteratur S. 143. Sonst vgl. *Michaëlis*, *Meier*, *Herder*, *de Wette*, *Thenius* u. besonders *Trendelenburg*, in novissima verba Dav. (Gött. 1779, 8). — 4. 2 S. 23, 4 mag für מִנֹּגַהּ zu lesen sein כְּנֹגַהּ יְהוָֹה. — 5. כַּמָּטָר für 'מִמְּ.

3.

Steht nicht also mein Haus zu Gott, schloss er mit mir nicht einen ewigen Bund,
Für alle Zeit bewährt und streng eingehalten?
Sollte er nicht all mein Glück, alle meine Wünsche
Aufspriessen lassen in bestem Gedeihen?

4.

Heillose Herrscher gleichen verworfenen Dornen,
Nicht mit Händen fasst man sie an,
Mit Eisen und Schaft und Speer versehen naht man sich ihnen,
Durch Feuer werden sie auf der Stelle verbrannt".

Die Geschichte Salomo's in dem grossen viergetheilten Buche der Königsgeschichten berichtet uns bereits von einer Sammlung salomonischer Lieder, deren Zahl auf 1005 angegeben wird[1]. Diese Lieder waren gewiss von grosser Mannigfaltigkeit der lyrischen Form und des dichterischen Inhalts, und es ist nicht anzunehmen, dass in dieser für uns nun verlornen Sammlung auch Lieder gestanden haben sollen, in denen Salomo blos den Vorwurf oder den Gegenstand gebildet hat, wie in dem sogenannten „Hochlied". In dieser uralten Liedersammlung waren die meisten, wenn nicht alle Lieder, gewiss weltlicher, nicht religiöser Natur, und unter den zahlreichen Liedern der verschiedensten Dichtungsarten mögen auch einfache Liebeslieder gewesen sein, welche der nicht sehr lange nach Salomo lebende Dichter des Hochliedes[2] in einigen Gesängen wohl zum Muster genommen haben mag. Diese reiche *„Sammlung von 1005 Liedern"* ging später wie die *„Sammlung der weltlichen Lieder David's"*, *„das Liederbuch Jaschar"* u. a. ganz verloren, da man in dem altnationalen Schriftthume nur das religiöse Element würdigte und wahrte.

Die religiöse Poesie dieser Epoche.

3. *Allgemeines über die religiöse Poesie dieser Epoche. Psalter.* Die religiösen Lieder des Psalters, wie sie aus der grossen lebendigen Geschichte Israël's hervorgegangen sind, klingen im althebräischen Schriftthume uns tausendstimmig entgegen und verkünden gleichmässig durch fast 7 Jahrhunderte die hellen Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit. Diese in einer

1. 1 Kö. 5, 12. Die genaue, nicht runde Angabe der Zahl setzt Geschichtlichkeit voraus. — 2. Siehe weiterhin über dasselbe bei Besprechung der nächsten Epoche.

einzigen Sammlung auf uns gekommenen religiösen Lieder des israëlitischen Alterthums, in den verschiedensten Weisen und Formen gedichtet, sind entweder schon von Anfang an sehr allgemein gehalten[1] und zeichnen mit nur wenigen Ausnahmen Lob, Bitte, Dank, einfache religiöse Gedanken, tiefe religiöse Ahnungen, Schilderungen göttlicher Dinge in der Natur und Ermahnungen zu frommen Werken, oder sie erheben die ursprünglich persönlichen Beziehungen in denselben, worauf noch die Ueberschriften mit Angabe der persönlichen geschichtlichen Veranlassungen hinweisen[2], zur Allgemeinheit, gleichsam als wären sie blos zur Erbauung der Gemeinde gedichtet worden. Allein wenn auch daraus die Nichtaufnahme rein weltlicher Lieder erklärlich wird, so erscheinen doch die religiösen Anschauungen und Stimmungen darin so ausgedehnt, dass von dem Sammler, wenn er blos auf dieses Ziel ausging, auch noch andere im althebräischen Schriftthume zerstreueten Lieder von religiösem Charakter hätten aufgenommen werden sollen[3]. Entstehung und Ziel der Psalmen-Sammlung ist daher geschichtlich für den Beginn in anderer Weise zu denken. Unsere Psalmen-Sammlung ist offenbar aus früheren kleineren und beschränktern Sammlungen zu dem Zwecke veranstaltet, um für den Tempelgesang und für die Privatandacht einen passenden Stoff zu besitzen. Der erste Sammler, welcher den Grundstock zu dem grossen Psalter geliefert, kann nur daran gedacht haben, die Lieder David's, die religiösen Dichtungen des königlichen, grössten Liederdichters Israël's, sowie die der besten zeitgenössischen Dichter, als die schönsten des hebräischen Alterthums in einer Sammlung zu bewahren. Die drei ältesten Sammler[4], denen sich die späteren anschlossen, haben darum keine vordavidischen Lieder[5], keine Lieder aus Nord- und Mittelpalästina[6] aufgenommen, und auch schon darin den ursprünglich rein geschichtlichen Zweck gezeigt, dass gerade diese drei Sammlungen[7] als Grundstock des Psalters weniger zum Tempeldienst angewandt wurden, da erst von Ps. 90 ab die Tempellieder sich häufen. Wir haben es also hier natürlich nur mit der Lieder-Epoche, d. h. mit den ersten drei Samm-

1. Nur etwa Ps. 21. 45. 72 u. 110 sind ausgenommen. — 2. Z. B. Ps. 51—63, wo man sieht, dass die persönlichen Bezüge nicht unbekannt waren. — 3. Z. B. Jes. 38, Jona 2 u. a. — 4. Der erste Ps. 1—41, der zweite Ps. 42—72, der dritte Ps. 73—89. — 5. Mit Ausnahme viell. von Ps. 90. — 6. Viell. nur mit Ausnahme von Ps. 45. — 7. Ps. 1—89.

lungen unseres Psalters, den Liedern von 1—89, zu thun, die im Grossen und Ganzen wirklich die davidisch-salomonische Zeit zur Anschauung bringen, wenngleich fast nur 13 dem David selbst[1], 37 der Zeit des davidischen Reiches angehören[2] und 39 erst aus der Zeit nach der Zerstörung des Reiches stammen und später hineingekommen sein mögen. Wenn von den religiösen Liedern dieser Epoche gesprochen wird, so versteht man wohl zunächst die von David und Salomo, sowie von den Sängern und Dichtern ihrer Zeit (Asaf, Jedutun, den Korachiden) gedichteten, dann aber auch die im Geiste David's während des Reichsbestandes verfassten, welche die geschichtliche und ästhetische Betrachtung indess, um ein Gesammtbild zu gewinnen, in den Kreis unserer Epoche zieht.

Die religiöse Poesie dieser Epoche. In den erwähnten drei Psalmen-Sammlungen, welche in Bezug auf ihre Entstehungszeit, von der ersten ältesten bis zur dritten jüngsten Gruppe, weit auseinander liegen, hat man zunächst das allen Gemeinsame, was sie als *davidisch* kennzeichnet, in Betracht zu ziehen. Eine alte zum Theil in den Ueberschriften erhaltene geschichtliche Ueberlieferung schreibt 74 Lieder des Psalters dem David zu, d. h. bald der davidischen Zeit und Art, bald der nachdavidischen Zeit, da nach davidischem Muster während des Bestandes des davidischen Reiches zahlreiche Psalmen gedichtet wurden. Aber wenngleich der letzte, nachmakkabäische Sammler, oder noch spätere Abschreiber vor Feststellung des Kanons, diese alten geschichtlichen Aufschriften häufig verschoben oder versetzt haben, so ist darin doch richtig die Wahrheit niedergelegt, dass die Hälfte dieser nationalen Liedersammlung davidischen Ursprungs und Charakters ist, und aus der davidischen Zeit nach ihrer erweiterten Fassung herstammt. Zwei Drittel dieser davidischen Lieder (13+37=50) sind in diesen ältern drei Sammlungen (1—41; 42—72; 73—89) niedergelegt und in ihnen hat sich der davidische hohe dichterische Geist, der reiche mannigfaltige religiöse Inhalt und die alterthümliche lyrische Sprach- und Dichtungsform bekundet. Aber worin liegt das eigenthümliche, von andern Liedern sich unterscheidende lyrische Element des Davidischen? David galt schon nach geschichtlicher Erinnerung als ein für

1. Ps. 2—4. 7—8; 11. 15. 18. 19. 24. 29. 32. 60. — 2. Ps. 1. 3. 5. 6. 9. 12—13. 20—21. 23. 26—28. 30—31. 36. 37. 39. 41. 46. 48. 50. 52. 55—59. 62 —66. 72. 75. 76. 88.

jede neue Lebenserscheinung leicht empfänglicher, lyrisch tief erregter schöpferischer Geist, als ein seiner Kraft, seines echten und tiefen religiösen Gefühls, der Nähe seines mächtigen und schützenden Gottes sich bewussten Dichters voller Hoheit und Würde, der in allen Drangsalen und Wechselfällen des Lebens seine religiöse Erkenntniss, sein festes Gottvertrauen, seine Fassung und Ergebung, seine unversiegbare religiöse Begeisterung bewahrte und dabei die hohe Gabe besass, seine glühenden Empfindungen dichterisch zu gestalten und niederzuschreiben[1]. Wie die von ihm noch rein erhaltenen lyrischen Denkmäler echt dichterischer Begeisterung[2], ebenso müssen die in seinem Geiste bei verschiedenen Anlässen in der Geschichte der davidischen Dynastie nachgedichteten Lieder nothwendig die Spuren dieses dichterischen Geistes, diesen mannigfachen religiösen Inhalt und diese davidische Sprach- und Dichtungsform, wenn auch nur in einem matten Widerscheine, aufzeigen, was in der That der Fall ist. Denn wenngleich die dem David folgenden, nacheifernden lyrischen Dichter kein so starkes Bewusstsein von ihrer innern Hoheit, von ihrem erhabenen und ausgezeichneten Stand über andere Menschen, von ihrer unantastbaren königlichen Würde, von ihrem Heldenmuth haben konnten, so waren ihre Lieder doch so ganz im Geiste David's nachgebildet, dass man sie mit Recht schon im Alterthume zu den davidischen zählen durfte. Dem davidischen Geiste dieser älteren Sammlungen entsprechen auch die alten ursprünglichen Spracheigenheiten, die sich hier finden, freilich in der ersten Sammlung mehr als in der zweiten, und in dieser mehr als in der dritten. Die Sprachfarbe, welche die nachfolgenden religiösen Dichter benutzt und fortgebildet haben, zeigt sich in der Anwendung urgeschichtlicher Wörter, welche aus der Schriftsprache sonst verschwunden waren[3], in dem Gebrauche von Wörtern aus der viel reichern Volkssprache, welche dem Altarabischen und Aramäischen viel näher gestanden hat[4], in der Einflechtung prägnanter Sprichwörter aus dem

1. Vgl. *Herder*, hebr. Poesie II. 293 f.; *Hasse*, Idiognomik David's (Jena 1784); *v. Raumer*, Vorl. I. 149; sonst auch die Einleitungswerke von *Eichhorn*, *Bertholdt*, *Hävernik*, *de Wette*, *Augusti*, die Psalmeneinleitungen von *Rosenmüller*, *Paulus* u. a., am richtigsten ausgeführt bei *Ewald*, die Dichter des Alten Bundes. — 2. Siehe oben. — 3. Z. B. מַבּוּל, תְּהוֹם, קַו (Ton, Schall) für קוֹל. — 4. Z. B. תָּנָה, פָּעַל, סֵטִים, בְּנֵי אֵלִים, מִלָּה, קֹשְׁטְ (=קֹשֶׁט), מָצוֹר (=מִבְצָר), רָחַם=אָהַב, מַיִם für יָם, בַּר für בֵּן, זַן u. a. m.

Leben[1], vorzüglich aber in der Prägung oder Verwendung von Ausdrücken für die religiöse Lyrik[2]. Von dieser Betrachtung der 3 Sammlungen im Allgemeinen gehen wir zu den einzelnen über.

Die erste grosse Sammlung davidischer Lieder. Die uns in Ps. 1—41 vorliegende den Grundstock des ganzen Psalters bildende erste Psalmen-Sammlung, wie sie vom Sammler mit einem Schluss in Gestalt einer Doxologie versehen ist[3], wo gewiss auch noch die Unterschrift, dass hier die Lieder David's abgeschlossen wurden, gestanden hat[4], zeigt uns schon einen so bunten Wechsel von ältesten, älteren und etwas späteren Liedern, dass man frühere Sammlungen und mannigfache ältere Gestaltungen voraussetzen muss. Wenn die Ursammlung gleich nach dem Tode des königlichen Sängers, ohne Rücksicht auf die öffentliche Verwendung als Tempellieder, sondern blos auf die persönlichen Lebenslagen des Dichters am Ausgange des 10. Jahrhunderts gemacht worden war, so ist gewiss schon im 9. Jahrh. bei der beständigen fortdauernden Blüthe der religiösen Liederkunst eine zweite Sammlung entstanden, welche zu der ersten noch andere den davidischen nachgebildete Lieder hinzufügte, und ebenso muss im 8. Jahrh. eine wiederholte neue Sammlung gefolgt sein, welche wie die zweite von der einen Seite durch Vermehrungen bereichert wurde, auf der andern Seite aber schon viele davidische und nachdavidische Psalmen ausgeschlossen hat. Aus diesen drei Ursammlungen, entstanden zwischen dem 10. und dem 8. Jahrhundert, erwuchs durch einen spätern Sammler und Ordner unser erstes Psalmenbuch oder die sogenannte 1. Sammlung, worin die mehr persönlichen, die allgemeinen religiösen Gefühle nicht berührenden, für den Tempelgesang nicht passend scheinenden Lieder ausgeschlossen wurden, welche daher im Strome der Zeit untergingen. Die fortdauernde Sichtung der drei Ursammler und die tendenziöse Sichtung des spätern Sammlers dieses Buches haben die ursprünglich so zahlreich gewesenen davidischen Lieder bedeutend gemindert. Während der Zeit der Entstehung des ersten Psalmenbuches aus den drei Ursammlungen (1015—775 v. Chr.) wurden manche davidische

1. Z. B. das von der Jagd Ps. 11, 1. — 2. Vgl. פֶּשַׁע רַב (Heidenthum), יִשְׁרֵי לֵב, הוֹד, כָּבוֹד, חָסִיד, הֵיכָל u. a. m. — 3. Ps. 41, 14. — 4. Ps. 72, 20.

Gedichte dieser Psalmengruppe zu priesterlichen Tempelliedern verwendet und haben wohl frühere religiöse Lieder, die seit Mose durch viele Jahrhunderte am Heiligthume gesungen wurden, aus dem Kreise des Kultus verdrängt, wie auch die davidischen wieder von den später erblüheten Liedern vielfach zurückgedrängt wurden. Wir haben also in dieser grossen geschlossenen ersten Sammlung [1] Lieder aus fast drei Jahrhunderten bis zum Beginn der assyrischen Zeiten, aber sie bilden nur einen Bruchtheil, einen winzigen Rest jener Fülle religiös-lyrischer Blüthen der 2 geschichtlichen Epochen (1075—975 und 975—775 v. Chr.), und selbst in diesen bilden die rein davidischen nur einen kleinen Theil [2]. Nur weil alle der davidischen Zeit noch näher stehenden Lieder in dieser Sammlung die davidische Farbe in Inhalt, Geist und Form haben, weil auch in ihnen die Tendenz im Gebrauch für den Tempelkult noch nicht wie bei den spätern scharf hervortritt, haben wir sie bei Betrachtung der religiösen Poesie dieser Epoche zu behandeln.

Die zweite Sammlung davidischer Lieder. Die Psalmen dieser geschlossenen, als zweites Psalmenbuch bezeichneten, aus 30 Liedern bestehenden Sammlung [3], deren Schlussformel und Doxologie zur Abschliessung dieser Liedergruppe sogar noch viel voller und schöner als bei der 1. Sammlung lautet [4], und wo der Abschluss der davidischen Psalmen noch besonders in einer Formel angegeben ist [5], gehören im Allgemeinen den Dichtern der dritten Epoche dieser dritten Periode an [6], d. h. der Zeit des davidischen Reiches unter den bedrohlichen Einflüssen Assyriens. Aus dem Inhalte einiger Lieder dieser Sammlung [7] ist diese Entstehungszeit noch erkennbar, in andern kann man an Farbe und Inhalt noch die Nachbildung von Liedern der 1. Sammlung sehen [8], und bei allen hat der Sammler aus uns unbekannten Gründen den Gottesnamen durch *Elohim* gegeben, während die 1. Sammlung nur *Jehova* hat [9]. Es versteht sich bei der Betrachtung der Sammlung im

---

1. Ps. 1—41. — 2. Die nicht davidischen dieser Sammlung sind Ps. 6. 12. 13—19. 20. 21. 23. 27. 30. 39. 41. In die 2. grosse Sammlung (42—72) sind aus unserer hineingekommen Ps. 45. 62. Die Umdichtung des Moseliedes gehörte ursprünglich auch zur 1. Sammlung. — 3. Ps. 42—72. — 4. Ps. 72, 18—19. — 5. Ps. 72, 20. — 6. Nämlich 775—625 v. Chr. — 7. Ps. 46. 48. 55—57. 62. 65 u. 52. 54. 58. 59. 61. 63 gehören dem Schluss dieser Epoche an. — 8. Z. B. Ps. 53 aus 14, 70 aus 40, 71 aus 22. — 9. In der 1. Sammlung steht, wahrscheinlich durch die Hand eines Abschrei-

Allgemeinen von selbst, dass unter „davidische Psalmen" hier auch die von den Dichtern seiner Zeit eingeschlossen sind, da „davidisch" in der Geschichte der religiösen Poesie nur die nach Entstehungszeit und Gepräge relativ ältesten bezeichnen soll. Die in dieser und folgender Sammlung aufgenommenen Lieder, welche in den Ueberschriften als von den Korachiden [1] oder von Asaf [2] herstammend bezeichnet sind, werden selbst im Sinne der Ueberschriften als „davidisch" betrachtet, da jene Dichter, wie *Jedutun* [3] in der ersten Sammlung, als David's Zeitgenossen bekannt sind. Wie die erste Sammlung aus drei, so entstand diese hier aus zwei Urgruppen, von denen die erste von Ps. 51—72, die zweite von 42—50 reicht, und innerhalb jeder dieser Gruppen gab es einen relativ älteren Grundstock, um den die übrigen sich gruppirten. Die Sammlung dieser 2 Gruppen alter sogenannter davidischer Lieder des 8. Jahrhunderts, in welchen sich auch noch echt Davidisches findet, scheint im Beginn des babylonischen Exils schon zu einem besondern Buche abgeschlossen gewesen zu sein, wenigstens muss man dieses bei vielen voraussetzen [4]. Als den Sammler dieses Buches könnte man um so eher den Propheten *Jirmija* ansehen, als er in seinen Klageliedern auf Stellen aus diesem Psalmbuche absichtlich zurückzuweisen scheint [5] und eine uralte Tradition bei den Siebzigern ihm eine Betheiligung am Psalter zuschreibt [6].

Dritte Sammlung davidischer Lieder. Die kleinste uns erhaltene Sammlung davidischer, asaf'scher und korachidischer Lieder erstreckt sich von Ps. 73—89. Diese Gruppe von 18 Liedern ist eine Nachlese von Psalmen davidischen Geistes, als Ergänzung der zwei vorhergehenden Sammlungen, bildet jedoch ein geschlossenes Buch mit doxologischem Schluss [7] und ist im Grossen und Ganzen fast gleichzeitig mit der zweiten Sammlung

---

bers der assyrischen Zeit, nur in 5 Liedern *Elohim*, und umgekehrt hat die 2. Sammlung durch einen Abschreiber der spätern Lieder nur in 12 den Gottesnamen *Jehova*.

1. Den Korachiden werden 12 Psalmen zugeschrieben (42—49. 84. 85. 87. 88); über sie vgl. m. WB. s. v. קֹרַח. — 2. Auch ihm sind 12 Psalmen zugeschrieben (50. 73—83); über ihn s. m. WB. s. v. — 3. Ueber *Jedutun* s. m. WB. s. v. — 4. Von der 1. Gruppe sind dieses Ps. 51. 52. 54—59. 61—65, von der 2. Gruppe Ps. 42. 43. 45—50. — 5. KL. 2, 15 u. Ps. 48, 3; 50, 1. — 6. Die Angabe der LXX, dass Jirmija, Jecheskel u. a. Psalmen verfasst, ist aus alter Ueberlieferung geflossen. Siehe m. Kanon. — 7. Ps. 89, 53.

entstanden. Dieses dritte Buch der religiösen Lieder schliesst sich daher ganz dem zweiten Buche an, bildet gleichsam nur eine zweite Abtheilung desselben und muss früher, bevor es vom letzten Ordner als drittes Psalmbuch hingestellt wurde, viel umfänglicher und reicher gewesen sein, soweit man aus einzelnen Erscheinungen noch schliessen kann. Im Uebrigen gilt von der dritten Sammlung dasselbe, was bereits von der zweiten gesagt worden ist.

In alle diese *drei* Hauptsammlungen sind von levitischen Abschreibern, welche nur die Verwendung für den Tempelgesang und für die Hausandacht im Auge hatten, spätere Lieder eingeschaltet und ältere mehr individuelle entfernt worden, namentlich sind dergleichen Vermehrungen gegen das Ende hin bei jeder Sammlung geschehen. Ausserdem herrscht zwischen den hier erwähnten Sammlungen, denen gewiss ältere vorausgegangen sein müssen, die nur wegen Nichtaufnahme in Vergessenheit kamen, eine richtige Stufenfolge in Bezug auf davidische Elemente derselben. Die meisten echt davidischen Lieder hat die 1. Sammlung, weniger schon die 2. und noch weniger die 3., aber alle drei gehören der Zeit des davidischen Reiches an, und die Hauptmischungen bestehen darin, dass Lieder der spätern Sammlungen in die frühere eingedrungen sind[1]. Dann haben diese gesonderten Sammlungen eine lange Zeit unverbunden und unabhängig bis in die späteste Zeit herab fortbestanden, woraus sich die Erscheinung rechtfertigt, dass zuweilen dasselbe Lied in zwei Sammlungen, nach eingetretenen Abänderungen, erscheint[2]. Manche Lieder bewahren noch gewisse Reste von älteren, grösseren und volleren Liedern, die durch spätere, tendenziöse verdrängt wurden und dann verloren gingen[3]. Was die Form und den ästhetischen Charakter dieser drei Liedersammlungen religiöser Dichtungen anlangt, so trägt jede von ihnen zunächst das Gepräge echter Lyrik, als der ursprünglichsten, ältesten und subjectivsten Dichtungsform des semitischen Alterthums. In jeder Sammlung sind die Lieder im Allgemeinen nur Gefühlsergüsse, in welchen die Dichter Schmerz, Betrübniss, Furcht, Hoffnung, Freude, Vertrauen, Dankbarkeit, Ergebenheit in dichterischer Erregung rhythmisch gestalteten. Der Grundton der meisten Lieder ist

1. So z. B. Ps. 33 aus der 3. Sammlung. — 2. So ist Ps. 53 auch als 14., das Lied 70 auch als 40. zu verstehen. — 3. So Ps. 19, 2—7; 60, 8—11; 10, 1—11 u. a. m.

noch die frische, lebensvolle, religiöse Begeisterung, die in gehobener dichterischer Rede ausströmt, von allen reflectirenden, künstlichen und nachbildenden Gedanken fern. Nur zuweilen sind künstlich nachgebildete, zusammengestoppelte und undichterische Lieder, in ganz unlyrischen Formen sich ergehende Lehr- und Tempeldichtungen an die Stelle der verdrängten und dann verlornen echten Lieder gekommen. Die *sieben* mit Namen genannten alten, *unserer Epoche angehörenden* Psalmendichter dieser Sammlungen, *David, Salomo, Asaf, Jedutun, Heman, Etan und die Korach-Söhne* (Korachiden), welche die alte religiöse Lyrik angebaut haben, waren in ihren lyrischen Schöpfungen gewiss nur individuell und subjectiv, ohne ursprünglich das Allgemeine, Oeffentliche, oder die Verwendung für den Tempelgesang zu bezwecken, da die Verwendung für den Tempeldienst und den gottesdienstlichen Gesang und in Folge dessen auch mannigfache Umdichtungen und Umgestaltungen zu diesem Zwecke offenbar erst später, wie die mannigfachen *sieben*[1], verschiedene Angaben liefernden Ueberschriften, ihre Entstehung erhalten haben können. Aber dieser spätere gottesdienstliche religiöse Gebrauch hat allmälig die bessern Erzeugnisse der Lyrik weggedrängt, die dichterische Theilnahme ging in der religiösen unter, so dass die weltlichen Lieder, die ursprünglichen Gotteslieder, den herrschenden gegenüber dem Untergange verfielen.

Gepräge dieser Sammlungen nach ihren verschiedenen inhaltlichen Arten. Nach dem Muster der griechischen Poesie hat *Augusti* eine ästhetische Eintheilung des Psalters in Oden, Lieder, Elegien u. s. w. versucht, wie er überhaupt denselben mit der Anthologie der Griechen verglichen hat[2]. Allein solche formale Entlehnungen aus der griechischen Poesie passen für die eigenthümliche, einfache und urwüchsige hebräische Lyrik nicht, und das Lied, die Ode und Elegie der Psalmen sind in ihrer anderartigen Schönheit von der der Griechen verschieden. Ohne Klassificirung nach fremdem Muster, blos nach Prüfung des Psalters, stellen sich folgende Liederarten heraus: 1. *Hymnen* auf Jehova, sei es als Gott der Natur, des Einzelnen, des Volkes, oder der ganzen Menschheit[3]. 2. Volksgeschichtliche Psalmen mit einem epischen Zuge[4].

1. Siehe weiterhin. — 2. *Augusti*, Einl. ins A. T. S. 158. 159; Einl. in die Psalmen S. 11. — 3. Ps. 8. 18. 19. 29. 30. 33. 46—48. 65—67. 75. 76. — 4. Vgl. Ps. 78.

3. Königslieder in einer Mischung von weltlichen und religiösen Anschauungen[1]. 4. Gottesdienstliche Tempel- und Zionslieder[2]. 5. Klagelieder über einzelnes oder volkliches Missgeschick, in weitester Ausdehnung und grösster Mannigfaltigkeit[3]. 6. Danklieder und Bitten, Lieder als Ausdruck religiöser Ueberzeugungen, Vorsätze, Empfindungen u. s. w.[4]. 7. Lehrgedichte religiösen Inhalts, wozu auch die Spruchzusammenstellungen in den sogenannten alfabetischen Psalmen gehören[5]. — Unsere allgemeine und summarische Betrachtung über *die drei ersten Bücher des Psalters*[6], welche nicht nur den grösseren, sondern auch den vorzüglichsten Theil der uns erhaltenen Psalmen bilden, kann hier für diese unsere Epoche abgeschlossen werden, da eine summarische Betrachtung über den noch übrigen abschliessenden Theil unseres Psalters[7], über die letzten zwei Bücher, der im Grunde nur ein mattes Abbild jenes ersten Theiles geben, in die erste Epoche der vierten Periode (444—330 v. Chr.) gehört. Dort ist der angemessene Ort, über die letzten 61 Lieder des Psalters zu sprechen, sowie über die letzte Redaktion dieses nationalen Liederbuches und über die Ueberschriften, welche a) die musikalische Gestaltung der Lieder, b) die Tonarten und Sangweisen derselben nach alten mit den Anfangsworten angeführten Liedern, c) die überlieferten Namen der Dichter und Sänger, d) die geschichtlichen Veranlassungen, e) Bestimmung und Gebrauch, f) die betreffenden Musikchöre unter den seit David bestehenden 24 *Todot*, welchen die musikalische Ausführung obliegen soll, g) die Namen der Liedergattungen angeben. Diesem hat sich dann die Forschung über die religiöse Bedeutung des ganzen Psalters anzuschliessen[8].

ZWEITE EPOCHE (975—775 v. Chr.).

Die ersten zwei Jahrhunderte nach Spaltung des Reiches. Umfang und Charakteristik dieser Epoche.

Einleitendes. Die Spaltung des Reiches in zwei ungleiche Theile (975 v. Chr.) nennt schon die alte Geschichte *ein gött-*

---

1. Ps. 2. 20. 21. 45. 72. — 2. Ps. 15. 24. 68. 81. 87. — 3. Vgl. Ps. 7. 10. 12. 14. 22. 36. 37. 44. 49. 55. 56. 69. 73. 74. 77. 79. 80 u. a. Vgl. *de Wette*, über die Klagepsalmen und ihre Stufenfolge (Studien, hgg. v. Daub u. Creuzer, III. 2. S. 232). — 4. Z. B. Ps. 23. 34. 40. 42. 43. — 5. So z. B. Ps. 32. 50 u. a. — 6. Ps. 1—89. — 7. Ps. 90—150. — 8. Ueber die nationalen Anschauungen vom fertigen Psalter, wenn sie auch nicht immer den

liches Verhängniss[1]; sie war ein unheilvoller Riss in der Macht- und Kulturentwickelung des Volkes, eine schmerzliche Wunde von den traurigsten Folgen, und die Entfaltung des Schriftthums in seinen geschichtlichen und dichterischen Schöpfungen, das Erblühen der Religion Jehova's, die Entwickelung der Künste und Wissenschaften, des Wohlstandes und der Bildung im goldnen Jahrhundert (1075—975 v. Chr.) der erklommenen einheitlichen Reichsgewalt, litt naturgemäss durch dieses eingetretene Missgeschick. Die Reichsspaltung bestand darin, dass 10 Stämme Israël's, mit Efrajim an der Spitze, welche das mittlere, westliche und nördliche Palästina bewohnten, sich von der erblichen davidischen Herrschaft lossagten und den treugebliebenen südlichen Stämmen Juda und Binjamin gegenüber sich einen gegendavidischen König aus ihrer Mitte wählten. Als die nächsten Ursachen des Abfalles bezeichnet die Geschichte[2] die übermässigen Anforderungen an die Frohn- und Steuerkräfte des Volkes, die gesteigerte Ausbildung der Königsmacht zum Verderben und zur Gefahr der alten Freiheit des Volkes, den Widerstreit der stets wachsenden königlichen Macht gegen die Religion als das höchste Gut der Gottesgemeinde, infolge dessen auch die Propheten *Achija* und *Schemaja* gegen *Salomo* und seinen Sohn *Rechabam* auftraten, endlich die Missachtung des ständischen Rathes rügten, der aus den Stammhäuptern, den Geronten und den Besten des Volkes bestand.

Die Hauptursache des Abfalls der 10 Stämme lag jedoch in der uralten, schon seit dem Auftreten der Stämme in der Volksgeschichte sichtbaren, gegenseitigen Eifersucht der Stämme Josef und Juda, deren jeder sich zum Vorstamm und Leiter berufen glaubte. Zu der alten Spannung zwischen Efrajim[3] und Juda, die durch Salomo's Verwendung der Efraimiten für Frohnbauten zum Hass gesteigert wurden, kamen noch, ausser der Verschlechterung der salomonischen Herrschaft in den letzten 10 Jahren und der starken Steuerbelastung, noch hinzu, dass der Prophet *Achija* aus Schiloh mit dem kühnen und gewandten efraimitischen Empörer *Jarobam* verbündet war und die Verschwörung durch ein Orakel weihte, dass ferner der rechtmässige Thronerbe *Rechabam* zur Unzeit die gerechten Wünsche

---

Ergebnissen der Kritik entsprechen, s. meinen „Kanon des alten Testaments“ S. 64—73.

1. 1 K. 12, 15. 23. — 2. 1 Kö. K. 12. — 3. An Efrajim schlossen sich die nördlichen, westlichen und östlichen Stämme an.

und Beschwerden des Volkes mit Spott und Härte abwies und so dem Empörer in die Hände arbeitete, und dass endlich die Stände des Reiches, welche den Erbprinzen Rechabam auf die Verfassung zu bestätigen hatten, gerade in Sichem, der Hauptstadt Josef's, zusammentraten, so dass der Abfall als gerechter Volkswille auftreten konnte. Beim Zusammentreffen aller dieser Umstände erscholl von Sichem aus der schon einst gegen David[1] erhobene Ruf: „*Was haben wir für Antheil an David, — was für Erbe an Isaï's Sohne? — Zu deinen Zelten, Israël! — Nun sorge für dein Haus, David!*"[2] und als wäre die Reichsspaltung eine geschichtliche Nothwendigkeit, billigten sogar die Propheten *Achija* und *Schemaja* diese Spaltung[3], wenn sie dieselbe nicht gar förderten. So wurde 975 v. Chr., gleich nach Salomo's Tode und nachdem die Sonne des glänzenden davidischen Jahrhunderts erbleicht war, die innere Einheit Israël's zerrissen, das Reich in zwei Theile, in einen nördlichen und südlichen gespalten, mit welcher Spaltung der Reichsmacht, wie die Geschichte lehrt, auch eine Religionsspaltung sich verband. Mit dem stolzen Sohne Salomo's (*Rechabam*) hielt es, weniger aus Liebe als aus Abneigung gegen Efrajim, nur der stolze Stamm Juda, dem sich später Binjamin anschloss, während die Efraimiten, zu denen noch andere 9 Stämme im Norden, Westen und Osten Palästina's traten, ihren Landsmann und Sprecher auf dem Ständetag zu Sichem, den aus Aegypten heimgekehrten Empörer gegen Salomo, den *Jarobam* zum König wählten. Mit der Wahl Jarobam's und dem Regierungsantritte Rechabam's (975 v. Chr.) beginnt unsere Epoche, und die wechselvolle innere Doppelentwickelung Israël's, hier im Reiche Israël oder der 10 Stämme und dort im Reiche Juda, in den ersten 2 Jahrhunderten nach erfolgter Spaltung (975—775 v. Chr.) macht den geschichtlichen Verlauf dieser Epoche aus.

Das Gepräge dieser Epoche. Mit der Spaltung des Reiches, nach dem Tode Salomo's (975 v. Chr.), kam Israël in eine neue Lage von Schwäche und Machtlosigkeit und von ungewisser banger Zukunft. Das abgelaufene ruhmreiche Jahrhundert hatte, wie die Geschichte erzählt, nach Aussen hin das erhebende Gefühl der nationalen Macht und des Ansehens bei den benachbarten Völkern, nach Innen den Trieb nach

1. 2 S. 20, 1. — 2. 1 Kö. 12, 16. — 3. Das. 11, 29—39; 12, 22—24.

Weisheit und Dichtung, nach Wohlstand und weltlichen Gütern, nach Kunstfertigkeit und Gesittung mächtig erweckt. Diesem Jahrhunderte gegenüber trägt unsere Epoche ein entgegengesetztes Gepräge und spiegelt das Bild eines an Macht und Bildung, Kunst und Wissenschaft, Gesittung und Religion niedersteigenden Volkes wieder, indem das nördliche wie das südliche Reich dem Verfalle und dem Untergange zuzuwanken begann. Das neuerstandene nördliche durch Lossagung von der davidischen Dynastie sich gestaltende Reich täuschte nur zu bald nach seiner Entstehung die Hoffnungen der Propheten und Besseren des Volkes. Diese hofften, dass eine vermittelst des Dynastienwechsels zu bewirkende Gutmachung der Fehler Salomo's, die während der letzten Wendung seiner Regierung gemacht wurden, eine freiere Entwickelung des Königthums in der Mitte Palästina's, verbunden mit den stolzen Erinnerungen an den Erzvater Jakob, an den Ruhm Josef's und an das Ansehen des Efraimiten Josua, ein musterhaftes Reich Israël schaffen werde. In diesem Reiche, meinte man, werde durch Mitwirkung des Prophetenthums die davidische Monarchie seine Wiedergeburt und Vollendung feiern. Aber es erfolgte das Gegentheil. Anstatt einer theokratischen Musterherrschaft machte das nördliche Reich sich frei von dem prophetischen, die Willkürherrschaft beschränkenden Einflusse; die Könige des Zehnstämmereiches verfolgten vielmehr mit bitterem Hasse das Prophetenthum und seine Träger, verwischten und hemmten absichtlich die Fortschritte der davidischen Zeit, untergruben das Volksstreben nach Bildung, Kunst und Gesittung, und um den Gegensatz zum Reiche Juda oder dem Südreiche zu vollenden, wurde sogar die Jehova-Religion, dieser Lebensnerv Israël's, gewaltsam in einen heidnischen, sinnlichen Kult umgewandelt. Nach übermüthiger Ueberspringung der davidischen Kulturentwickelung, bei dem Rückgange zu den Wirrnissen der Richterzeit in sittlicher und religiöser Hinsicht, spann sich das selbstsüchtige Willkürkönigthum des sonst ansehnlichen Zehnstämmereiches[1] unter Revolutionen, Anarchie, dynastischen

1. Das von der david. Dynastie abgelöste nördl. Reich soll, nach der Geschichte, die 10 Stämme, ausser Juda u. Binjamin, umfasst haben. Allein diese Zahl kann nach der örtl. Lage vieler Stämme nicht genau sein. *Levi* wurde bekanntlich *nie* mitgezählt, *Simeon* und der grösste Theil von *Dan* konnte sich von *Juda* nicht losmachen, und *Ruben* im Ostjordangebiete zählte schon lange nicht mit. Es kann also nur von dem

Umwälzungen und Bürgerkriegen fort, bis es nach 200 Jahren (775 v. Chr.), bei der ersten Begegnung mit der urkräftigen assyrischen Macht, seine Schwäche und die Einbusse der Selbständigkeit fühlte. — Nicht viel besser war es öfter mit dem südlichen Reiche, mit Juda [1]. Salomo's Missregierung in seinen letzten Jahren, welche die Reichsspaltung hervorgerufen hatte, die Abwehr des prophetischen Rathes, die Auflehnung gegen den prophetischen Einfluss, die heidnischen Richtungen im Jehova-Kultus setzten sich hier ebenso fort, wie die alten sittlichen und religiösen Irrwege, die innern bürgerlichen Kämpfe. Wenn aber auch das südliche Reich durch Fortsetzung der davidischen Dynastie die alte Bildung und Gesittung nicht ganz untergehen liess, wenn das Königthum, dem Prophetenthum und dem rohen Volkswillen gegenüber, die alte davidische Würde fühlte, die anarchischen und blutigen Katastrophen nicht so, wie in *Israël*, vor seiner Hoheit und Unerschütterlichkeit aufkommen liess, sondern hemmte, so hat doch der alte, tiefe Riss und Widerstreit zwischen beiden Reichen, die fortdauernde Reibung und die blutigen Fehden zwischen denselben, eine Schwäche herbeigeführt, welche beide dem Untergange zuführte. Das getäuschte Volk mit seinen Propheten richtete seine Blicke auf die ruhmreiche Vergangenheit in den davidischen Zeiten, und die grossen Könige David und Salomo schienen dem Volke in beiden Reichen in grösserem Glanze zu strahlen. In *David* sah man den vollkommensten, unerreichten menschlichen König eines Gottesvolkes, den vollendetsten und lieblichsten Sänger der Lieder Gottes [2], und alle Propheten der folgenden Jahrhunderte, alle von Vaterlandsliebe durchdrungenen Bessern des Volkes ersehnten einen Gesalbten (Maschiach) gleich David für die Gemeinde des wahren Gottes. Diese Sehnsucht und Hoffnung des Volkes, welche

---

Vorstamm Efrajim im nördl. und dem Vorstamm Juda im südl. Reiche die Rede sein. Jedenfalls war das nördl. Reich mit den kleinen östlichen u. nördlichen noch von David her eroberten Gebieten viel umfänglicher, als das Südreich mit Ziklag und einem Theile von Edom.

1. Die Historiker, Dichter und Propheten nannten das nördl. Reich „*Israël*“, weil es durch die Zahl der Bevölkerung und den Umfang des Gebietes gleichsam ganz Israël vertrat, sonst hiess es auch nach seinem Vorstamme „Efrajim“, dichterisch „Haus Josef“, „Jakob“, hingegen hiess das südl. Reich gewöhnlich „Juda“, seltner u. später auch „Israël“. — 2. So nannte man die Psalmen, שִׁירֵי ה״.

man die messianische Idee nennt und die von Dichtern und Propheten mit den reizendsten Farben ausgemalt wurde, entstand innerhalb unserer Epoche. Die Erinnerung an die Thaten und grossen Werke Salomo's, an seinen Ruhm und seine Weisheit, durch welche Israël unter allen Völkern seine Weltstellung eingenommen hatte, verscheuchten den Gedanken an die letzten Verirrungen seiner Herrschaft, welche die Spaltung zur Reife gebracht hatten. Die Volksphantasie sah in ihm nur das Muster eines hochbegnadigten Herrschers, in dessen Schooss Gott alle Fülle der Weisheit, allen Reichthum der Wissenschaft und Kenntnisse, alle Macht über die Geister und Menschen gelegt hat. In unserer Epoche, in welcher die Enttäuschung des Volkes in beiden Reichen eben zur Verherrlichung der grössten Könige Israël's geführt hat, erblüheten die Sagen über David und Salomo, welche durch die ausschweifende Phantasie späterer Mythographen in groteske Formen gegossen wurden [1].

Umfang und Chronologie dieser Epoche. Der Umfang unserer *ersten* Epoche nach der Reichsspaltung, oder der *zweiten* dieser hier zu behandelnden Geschichtsperiode, ist zunächst nach seinem Anfange (975 v. Chr.) und nach seinem Abschluss (775 v. Chr.) zu bestimmen, da *nur* nach festen geschichtlichen Abgrenzungen, denen sich die Wendungen in der socialen und literarischen Kultur anschliessen, jede Epoche bestimmt wird. Wenn jedoch der Beginn dieser unserer Geschichtswendung durch die Katastrophe der Reichsspaltung mit allen ihren Folgen für das Schriftthum schon genügend feststeht, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, wenn wir demnach für

1. Auf Grund der Geschichte wird die Sage von Sal.'s religiöser Einsicht 1 K. 3, 4—15; 9, 1—9, seiner Richterweisheit 1 K. 3, 16—28, seiner Spruchweisheit das. 10, 1—13, seiner reichen Kenntnisse 4, 9—14 berichtet, und auf diesen und ähnlichen Grundlagen hat die Volksphantasie weiter gebaut. Die spätere Sage berichtet von vielen Büchern Salomo's, die natürlich eine ältere Grundlage haben mögen. Wir wollen hier nur erwähnen: 1. *die Psalmen Salomo's*, aus 18 Liedern bestehend (*Fabricius*, cod. pseudep. I. 914 f.). 2. *Chochmata rabba*, d. h. die grosse Weisheit (*Fabr.* l. l.). 3. *Briefe Sal.'s* (an Vaphres, König von Aegypten, u. Hiram, König v. Tyrus), s. *Eupolemos* in *Eusebios* pr. ev. 4. *Räthselspiel* zwischen Sal. u. Hiram. 5. *Fragen* Sal.'s an die Königin v. Saba (*Glycas*, annal. p. 183). 6. *Buch üb. Edelsteine u. Dämonen* (das. p. 183). 7. *Das Testament Salomo's* (griechisch mitgeth. v. *Fleck* in dessen Anecdota p. 113—140, deutsch v. uns im LB. des Or.). Für die Pseudepigraphie waren die Salomo-Sagen eine reiche Fundgrube.

das nördliche Reich mit *Jarobam I.* und für das südliche mit *Rechabam* den richtigen unbestreitbaren Anfangspunkt annehmen, so bleibt uns noch übrig, den Endpunkt näher zu erörtern. Die Grenzscheide zwischen der zweihundertjährigen Epoche des gespaltenen Reiches und der hierauf folgenden bildet *Pul*, der Vertreter der assyrischen Grossmacht, welcher nach Westen vordrang, eroberungssüchtig die Anarchie und Zerrüttung im nördlichen Reiche Israël zur Zinsbarmachung und Zerstörung des Reiches benutzte und so einen einschneidenden Wendepunkt in der Geschichte Israël's herbeiführte. Diese feindliche und schon von Syrien her bedrohliche Begegnung Assyriens mit Israël geschah 775 v. Chr., und kaum 2 Jahre später (777 v. Chr.) war das nördliche Reich schon tributpflichtig und das südliche aufgeschreckt, den Untergang ahnend. Beim Eintritte dieses Wendepunktes war im nördlichen Reiche seit 8 Jahren völlige Anarchie, während im Reiche Juda *Usija* bereits im 34. Jahre seiner Regierung stand [1], so dass auch in dieser Beziehung der Ausgang unserer Epoche bestimmt ist. Da bis zu dem verderblichen assyrischen Einflusse (775 v. Chr.) beide Reiche innerlich frei und den nahen und fernen Feinden gegenüber ebenbürtig waren [2], so ist der Ausgangspunkt unserer Epoche damit gegeben, indem die nächste *dritte* Epoche (775—536 v. Chr.) dieser Periode, die man die assyrisch-babylonische nennt, schon den völligen Untergang beider Reiche, den des nördlichen 721 v. Chr. und den des südlichen 584, sowie den Eintritt des Exils bis 536 v. Chr., zu berichten hat.

Schwieriger erscheint die chronologische Gliederung und Feststellung einer Zeittafel der Nord- und Südreichskönige innerhalb unserer Epoche, d. h. die Aneinanderreihung der geschichtlich angegebenen Regierungsjahre von *Jarobam I.* bis *Menachem* im Nordreiche (975—763 v. Chr.) und der von *Rechabam* bis zum 34. Jahre des *Usia* im Südreiche (975—775 v. Chr.). Denn nach den Daten-Angaben, im Buche der Könige und zum Theil im Chronikbuche [3], über die Regierungs-

1. *Usija* heisst 2 Kö. 15, 1 f. *Asarja*, und wie dort anstatt 27 man 15, d. h. ט״ו für כ״ז, setzen muss, so muss man 15, 17 für 39 (ל״ט) setzen 31 (ל״א), da erwiesen ist, dass man sich schon frühzeitig der Buchstaben als Zahlzeichen bediente. — 2. Eigentlich wurde schon im J. 773 das nördliche Reich zinsbar. Siehe weiterhin über die assyrisch-chaldäische Periode. — 3. 1 K. 14, 20—21; 15, 1—2. 9—10. 25. 28. 33; 16, 8. 10. 15. 23. 29; 22, 14.

jahre der beiden Herrscherreihen stimmen, oberflächlich angesehen, die dort herauskommenden Summen nicht ganz mit der Summe dieser Epoche zusammen. Wenn man die Regierungsjahre der Nordreichskönige als volle zusammenzählt und die 8 Jahre der Anarchie dazurechnet, so gewinnen wir 208 Jahre, obgleich dieser Zeitraum nur 200 Jahre (975—775) umfasst. Einen zwar geringeren, aber immer doch einen Ueberschuss finden wir, wenn man die Regierungsjahre der Südreichskönige innerhalb dieser Epoche, von *Rechabam* bis zum 34. Jahre des *Usija*, als voll zusammenzählt, da sodann 204 Jahre herauskommen. Einen Ausgleich der Differenzen in eben diesen gleichzeitigen Zahlenangaben bis 721 v. Chr., also auch für unsere Epoche hier bis 775 v. Chr., haben bereits die gelehrtesten Chronologen nach den mannigfachsten Methoden zu treffen versucht[1]. Bald nahm man an, dass die geschichtlich angegebenen Regierungsjahre nicht *volle* zu sein brauchen, wie die Geschichte selbst schon darauf hinzuweisen scheint[2], dass zuweilen Mitregentschaften[3] und Interregna eingetreten, und endlich, dass die Zahlenangaben ursprünglich durch Zahlbuchstaben ausgedrückt gewesen sein könnten, die leicht zu Irrungen Anlass gaben. Allein von allen diesen Methoden ist die, welche die Regierungsjahre nicht als voll gezählt ansieht, die richtigste und für den Ausgleich ausreichendste. Denn die mannigfachen Gleichzeitigkeiten, worauf die Geschichte, indem sie die Begebnisse des Nordreiches mit denen des Südreiches chronologisch ineinander verschlingt, oft hinweist, die hie und da zu entdeckenden Ruhepunkte, ebenso wie andere Momente, können dieser Methode zum Stützpunkte dienen. So z. B. berichtet die Geschichte[4] von der gleichzeitigen Ermordung des *Achasja* von Juda und des *Joram* von Israël. Oder sie gibt selbst einen richtigen Einschnitt in dem Antritte *Jehu's*, ebenso in dem *Menachem's* an. Um die chronologische Ueberschau der Ge-

32; 2 K. 1, 17; 3, 1; 8, 16. 17. 25—26; 9, 29; 10, 36; 11, 3; 12, 1—2; 13, 1. 10; 14, 1—2. 17. 23; 15, 1—2. 8. 13; 2 Chr. 12, 13; 13, 1; 16, 13; 20, 31; 21, 5; 22, 2; 24, 1; 25, 1. 25.

1. Vgl. *des Vignoles*, chronologie de l'hist. sainte I. 214 f.; *Volney*, recherches nouv. sur l'hist. ancienne (Paris 1814) I. c. 4; *Archinard*, chron. sacrée 66 f.; *Beer*, Vereinigung der Regierungsjahre u. s. w. (L. 1751); *Tiele*, Chronol. des A. T. S. 58 f.; *Seyffarth*, chronol. sacra 258 f. — 2. 1 K. 15, 9 u. 25; 15, 25 u. 33; 16, 8 u. 15, 33; 2 K. 14, 1 u. 14, 17 u. a. m. — 3. Vgl. 2 K. 8, 16 u. 25. — 4. 2 Kö. 9, 24. 27.

schichte beider Reiche innerhalb unserer Epoche zu erleichtern, hat man für die Dauer von 200 Jahren den Ruhepunkt benutzt, der schon gegeben war, und den Zeitraum in 2 *fast* gleiche Abschnitte zerfällt. Der *erste* Abschnitt, von 975 bis 884 v. Chr. reichend und also einen Zeitraum von 91 Jahren einschliessend, beginnt für das Zehnstämmereich mit *Jarobam I.* (975 v. Chr.) und schliesst mit dem Tode *Joram's* (884 v. Chr.); für das Reich Juda beginnt er mit *Rechabam* und schliesst mit dem Tode *Achasja's* (884 v. Chr.). Das nördliche Reich wurde innerhalb dieses Zeitabschnittes von 9 Königen regiert[1], deren Regierungsjahre zwar, wie sie in der Geschichte angegeben sind, zusammen 98 Jahre ausmachen; allein wenn man das Jahr der Nachfolge als eins mit dem Jahre des Ausganges einer Regierung ansieht, so gewinnen wir ebenfalls die Summe von 91 Jahren[2]. Ein Gleiches ist in Bezug auf das südliche Reich der Fall. Die Regierungsjahre der 6 judäischen Könige dieses Zeitraumes von 91 Jahren geben die Summe von 95 Jahren, wenn man die Jahre in den geschichtlichen Angaben als volle ansieht[3], und nur wenn man, wie in der Chronologie des nördlichen Reiches, die Reductionsmethode anwendet, erhält man ebenfalls die Summe von 91 Jahren[4]. Der *zweite* Zeitabschnitt in dieser Epoche, von 884 bis 775 v. Chr. reichend und also einen Zeitraum von 109 Jahren umfassend, beginnt für das nördliche mit dem epochemachenden *Jehu* (884 v. Chr.) und schliesst mit der schon 8 Jahre andauernden Anarchie (775 v. Chr.); für das südliche Reich ist der Beginn mit *Atalja* (884 v. Chr.) und der Abschluss mit dem 34. Jahre des *Usija* (775 v. Chr.): — für beide der Beginn der assyrischen Zeit. Im nördlichen Reiche haben in diesen 109 Jahren nur 4 Könige regiert, deren Regierungsjahre, mit Einschluss der 8 Jahre der Anarchie, die Summe von 111 Jahren betragen[5]; aber nach

1. Von Jarobam I. 22, Nadab 2, Baascha 24, Ela 2, Simri, Tibni u. Omri 12, Achab 22 u. Achasja 2 Jahre. — 2. Die Regierungsantrittsjahre der 9 Könige stellen sich folgender Weise heraus: Jarobam I. 975, Nadab 954, Baascha 953, Ela 920, Simri, Tibni, Omri 928, Achab 918, Achasja 897, Joram 896 v. Chr. — 3. Die 6 judäischen Könige dieses Zeitabschnittes mit den voll angegebenen Jahren sind: Rechabam 17, Ahija 3, Assa 41, Jehoschafaṭ 25, Joram 8 u. Achasja 1 Jahr, gibt zusammen 95 Jahre. — 4. Die Jahre der Regierungsantritte sind demnach: Rechabam 975, Ahija 957, Asa 955, Jehoschafaṭ 914, Joram 889, Achasja 885. — 5. Nämlich Jehu 28, Joachas 17, Jehoasch 16, Jarobam II. 41 u. Anarchie 8, zusammen 111 Jahre.

dem bereits erwähnten Ausgleich lassen sich auch hier sehr leicht die Anfänge eines jeden Regierungsantrittes genau angeben, so dass die Zahl 109 richtig herauskommt[1]. In Bezug auf das südliche Reich, wo innerhalb dieses Zeitabschnittes 4 Könige geherrscht haben (Atalja 6, Jehoasch 40, Amazja 29 und Usija 34 Jahre), stimmen die in der Geschichte angegebenen Regierungsjahre vollkommen mit der Zahl 109, so dass die Regierungsantritte geschichtsgemäss sich ergeben[2]. — In diesem chronologischen Rahmen bewegt sich die Historik, die weltliche und religiöse Lyrik, die Spruch-, Lehr- und Sagendichtung sowie die Prophetik dieser Epoche, und durch die feste geschichtliche und chronologische Basis, wie sie hier gegeben wird, sind sämmtliche schriftstellerische Erzeugnisse dieser zwei Jahrhunderte in ihren geschichtlichen Ursprüngen bestimmt.

Uebersichtliche Umschau über das Schriftthum dieser Epoche. Zu den Vorstudien über unsere Epoche gehört offenbar auch die Ueberschau des althebräischen Schriftthums in diesem 200jährigen Zeitraum (975—775 v. Chr.), wenngleich bei der spätern Vorführung der Schriftstücke im Einzelnen ohnehin die Charakterisirung erfolgt. Es gilt, hier am Eingange festzustellen, dass die Schriftthümer aller Gattungen in einer Epoche, wie verschieden sie auch in Hinsicht ihrer Verfasser, in Bezug auf Ort und Zeit der Abfassung sein mögen, an zahlreichen Fäden zusammenhängen und in ihrer Gesammtheit sich gegenseitig und dann die Epoche erklären. 1. Das Nationalgeschichtliche dieser Zeit stammt zwar auszüglich und ursprünglich von einem judäischen Historiker im Königsbuche (1 Kö. K. 12—2 Kö. 15, 16), wozu der Chroniker aus alten Urkunden einen höchst wichtigen Nachtrag geliefert hat (2 Chr. K. 10—K. 26), aber Propheten und Dichter dieser Zeit geben unabsichtlich und tendenzlos so manche werthvolle Beiträge zur Geschichte dieser Zeit. Zur Zeit des Chronikers gab es übrigens noch viele Einzelschriften über besondere Regenten im nördlichen oder südlichen Reiche, und auch noch Staatsannalen über die Herrscherreihen in Juda und Israël, worauf öfter von den Epitomatoren als auf vollständige Schriften

---

1. Jehu trat seine Regierung an 884, Joachas 856, Jehoasch 840, Jarobam II. 825, Beginn der Anarchie 784 v. Chr. — 2. Atalja 884, Jehoasch 878, Amazja 838, Usija 809 v. Chr.

hingewiesen wird. Von Monographien werden angeführt: Das Lebensbild *Jarobam's I.* vom Propheten *Achija*, ein anderes über denselben vom Propheten *Jedo*[1]; über *Rechabam* wurde eine Lebensgeschichte von dem Propheten *Schemaja* und eine andere von dem Propheten *Iddo* verfasst[2]; das Leben des *Abija* wurde vom Propheten *Iddo*[3], das Leben des *Jehoschafaṭ* von *Jehu ben Chanani*[4], die Geschichte des *Joasch* in einem Midrasch des Königsbuches beschrieben[5]. 2. Von weltlichen Liedern und dichterischen, wenn auch nicht immer metrischen Stücken seien hier nur erwähnt: die herrlichen prophetischen Dichtungen bileamischer Sprüche[6], die Verheissungen und Drohungen, welche gegenwärtig dem Mose zugeschrieben werden[7], das grosse prophetische Lied, welches ebenfalls dem Mose zugeschrieben wird[8], und endlich das herrliche Hochlied. Diese alle und noch einige andere gehören in diese Epoche und zwar in das nördliche Reich.

Diesen mehr weltlichen, socialpolitischen und didaktischen Dichtungen, die freilich mehr und mehr eine starke religiöse Färbung haben, schliessen sich noch die Sammlungen salomonischer Sprüche und Lehrdichtungen an, welche gerade in unserer Epoche bald im südlichen bald im nördlichen Reiche gemacht worden sind, wie darüber bereits oben bei der vorigen Epoche[9] und in meinem Buche über den Kanon[10] gesprochen ist. Der weltlichen Poesie dieser Epoche schliessen sich noch die *zwei* Sagendichtungen über *Elija* und *Elischa* oder das Buch des Prophetenspiegels an[11]; denn obgleich diese Sagen sich nur in Prosa erhalten haben, so tragen sie doch nach Inhalt und Form das Gepräge der Dichtung. Die wunderbaren Sagen über jene Wundermänner und prophetischen Helden, welche in das geschichtliche Leben und Treiben des Zehnstämmereiches durch ihre göttliche Kraft und Thätigkeit, durch die Gewalt des Wortes und Geistes und durch ihren unerschütterlichen Muth so mächtig und wohlthätig eingriffen, haben den geschichtlichen Inhalt mit einem Schmuck der Sage geziert, wie kein anderes Stück des althebräischen Schriftthums. Der beständig geächtete *Elija*, vom heidnischgesinnten König Achab gehasst und verfolgt, ist stets gegenwärtig und ungreif-

1. 2 Chr. 9, 29. — 2. Das. 12, 15. — 3. Das. 13, 22. — 4. Das. 20, 34. — 5. Das. 24, 27. — 6. Nu. K. 23—24. — 7. Lev. 20, 1—45. — 8. Dt. K. 32. — 9. Siehe ob. S. 177 f. — 10. Siehe m. Kanon des A. T. S. 73 f. — 11. 1 K. 17, 1 – 2 K. 13, 21.

bar. Ein Geist oder ein Sturm entführt ihn mitten aus dem Kreise seiner Feinde in eine ferne Höhle, in eine Schlucht, in die Wüste, aber wie ein Blitz fährt er dann in das Menschengedränge hinein, wenn es zu wirken gibt. Aus dem waldreichen Karmel oder aus der schauerlichen Wüste, die seine Heimath geworden, tritt er plötzlich und überraschend als Aufwiegler, als ewiger Aufreger Israël's hervor. Der König *Achab* sendet Boten durch das ganze Reich aus, um ihn aufzugreifen und zu tödten, aber zur passenden Zeit erscheint Elija und ruft dem König zu: „ich habe dich gefunden, du bist der Aufwiegler Israël's gegen Jehova". Gegen dieses grösste Wunder erscheinen die andern in diesem Sagenbuche klein und unbedeutend. Der härene Wundermantel, mit dem Elija, gleich Mose mit dem Wunderstabe, den Jordan spaltete, seine Ernährung durch die sonst so gefrässigen Raben, die Wiederbelebung eines gestorbenen Knaben zu Sarepta, das wunderbare himmlische Feuer, das auf Elija's Verlangen vom Himmel herabkam und das Opfer, wie die Steine und das Wasser verzehrte, namentlich aber seine Himmelfahrt in einem feurigen Wagen mit Feuerrossen und im Sturm sind nur die geringsten Momente in der Sage über Elija, welchen die weitere Entwickelung der judäischen Sagengeschichte zum Vorläufer des Messias, zu einem mystischen Apokalyptiker, zu einem Erzabenteurer in den wunderbarsten Gestalten, die persische Sage sogar zum Lehrer des Zoroaster machte. Von geringerer Bedeutung war die Elischa-Sage. Elischa hatte zwar ebenso wie Elija in die Geschichte eingegriffen, that noch mehr Wunder als jener, und sein Ruf als Wundermann ging über die Grenzen Palästina's hinaus, allein die spätere Sagenentwickelung liess ihn ganz aus den Augen.

3. Die religiösen Lieder oder Psalmen, von denen eine ansehnliche Anzahl, wie wir schon angedeutet [1], gerade in dieser Zeit entstanden ist oder auch schon gesammelt wurde.

4. Die aus dieser Epoche noch vorhandenen prophetischen Bücher. Wenn man von den sonst thätig gewesenen Propheten *Achija* aus Schiloh, *Jehu ben Chanani, Elija* aus Tischbeh in Gilad, *Elischa, Micha ben Jimlah, Jedaj, Schemaja, Iddo, Asarja ben Oded, Jachasiël ben Secharja* und *Eliëser* aus Marescha, von denen sich nur Bruchstücke ihrer prophetischen Reden erhalten haben, auch von den sonst nicht weiter genannten

1. Oben S. 182 f.

Propheten, von denen sich Einiges in Jesaja I. findet, absieht, so bleiben uns für diese Epoche nur *drei* Prophetenbücher, nämlich das des *Joël*, des *Hosea* und des *Amos*, welche sämmtlich, vielleicht nur mit Ausnahme Joël's, der allein im Reiche Juda schrieb, in die zweite Abtheilung dieser Epoche gehören. Die prophetische Wirksamkeit des *Joël ben Petuël*, eines Priesters in Jerusalem, fiel in die Zeit des jungen und schwachen Königs *Jehoachas* (885—884 v. Chr.), als einestheils das grosse politische Unglück unter *Jehoram* (892—885 v. Chr.) vorangegangen war, anderntheils die Plage einer Heuschreckenverwüstung und Dürre das Reich Juda, zum Theil auch das Reich Israël, gerade heimsuchte und die Bevölkerung fast in Verzweiflung brachte (Ende des Sommers 885 v. Chr.), wo von einer Obst- und Weinlese, von einem Ertrage nicht die Rede sein konnte. Joël veranstaltete in öffentlicher Volksversammlung in der Nähe des Tempels, wo er als Redner aufgetreten war, einen feierlichen Busstag; das Volk leistete Folge, und in dem eintretenden Gewitter mit herabströmendem Herbstregen, mit dem Nordwestwind, welcher die typhonische Heuschreckenschaar in das Meer und in die Wüste trieb, wird die Erhörung und Gnade Gottes erkannt. In der Freude darüber verkündete der Prophet die Ausgiessung des göttlichen Geistes über das ganze Volk und die Vergeltung für das politische Unglück unter Jehoram. Die geschichtlich-politische Unterlage der prophetischen Reden Joël's bildete folgender in der nationalen Geschichte nur schwach angedeuteter Bericht. Unter dem Könige *Jehoram* im südlichen Reiche, und zwar in den Jahren 890—885 v. Chr., machte sich das bis dahin zum davidischen Reiche gehörige *Edom* frei, ermordete den von Jehoram's Vater eingesetzten Vasallenkönig, brachte die seit lange unter judäischem Schutze in Edom angesiedelten Familien schonungslos um und wählte einen neuen eigenen König[1]. Die seit David-Salomo unterworfenen Filistäer und die im Zaum gehaltenen Südaraber[2] wurden um dieselbe Zeit zu Raub- und Plünderungszügen in das judäische Gebiet angeregt; sie eroberten und plünderten viele Städte, sogar die Hauptstadt wurde von ihnen eingenommen und geplündert, die königlichen

1. 2 K. 8, 20—22; Jer. 4, 19; vgl. *Movers*, Chronik 119 f. — 2. Sie heissen 2 Chr. 21, 16 עַרְבִים אֲשֶׁר עַל־יַד כּוּשִׁים, d. h. Araber, welche an der Seite der Kuschim wohnen, also die südlichen Araberstämme.

Schätze und Besitzthümer, des Königs Frauen und Kinder bis auf das jüngste fortgeschleppt, die Kinder getödtet. Bei Gelegenheit dieses verwüstenden Sturmes, dieses räuberischen Einbruchs heidnischer Stämme, waren viele Judäer geflüchtet, die fortgeschleppten gefangenen Judäer und Jerusalemer wurden an Sidonier und Tyrier verkauft, welche sie auf die Sklavenmärkte der Ionier brachten, die sie nach Kleinasien weiter verhandelten [1]. Da machten sich auch die fünf Filistäerkreise frei, von allen Seiten wurden Stücke des Judagebietes abgerissen, da die Schwäche der Regierung das grosse politische Unglück nicht wenden konnte. Und als Joël, zunächst durch die Heuschrecken-Verheerung veranlasst, auftrat, um das Volk aufzurütteln, so gedachte er auch dieses Unglücks, beschrieb es in lebhaften Farben und verhiess auch Vergeltung. In Joël haben wir das erste Beispiel, wie in den prophetischen Reden, die gewöhnlich der Drohung, der Verheissung, der Tröstung, der religiösen Belehrung dienen, zugleich ein reicher Schatz geschichtlicher Mittheilungen liegt, welchen der Historiker zu heben hat. Auf *Joël* im südlichen Reiche folgt als der erste Prophet im Zehnstämmereiche, von welchem sich ein Schrifterzeugniss erhalten hat, *Amos* aus Tekoa im südlichen Juda, ein sonst einfacher Schafhirt, der nebenbei sich mit dem Anbau von Sykomoren beschäftigte, der aber auch als prophetischer Redner und prophetischer Schriftsteller in dem götzendienerischen Bet-El und dann in Samaria aufzutreten sich berufen fühlte (809—785 v. Chr.) [2]. Ueber dieses soll weiterhin ausführlicher gesprochen werden. Das Prophetenbuch des *Hoschea ben Beeri* aus *Mizpa*, der in *Gilad* und im nördlichen Reiche lebte, ist ein echtes efraimitisches Prophetenbuch, wie das des *Joël* ein judäisches, verfasst zwischen der letzten Regierungszeit *Jarobam's II.* und *Menachem's* (790—770 v. Chr.) zum Theil in Samaria und zum Theil im Reiche Juda unter *Usia*. Das in zwei Theile zerfallende Prophetenbuch mit dem volksrednerischen Inhalte (K. 1—3 und 4—14), das wahrscheinlich erst 770 v. Chr. im judäischen Reiche niedergeschrieben wurde, zeigt eine starke

1. Jo. 4, 3—6. — 2. Das Jahr 809 war das, in welchem zuerst *Jarobam II.* u. *Usia* regierten; da Amos noch nichts von der 784 eingetretenen Anarchie im Reiche Israël weiss, so kann seine prophetische Thätigkeit höchstens bis 785 gedauert haben.

Benutzung des früher lebenden Amos, dessen prophetisches Buch bereits 785 v. Chr. abgeschlossen war[1], wie andererseits er wieder von *Jesaja* benutzt wurde[2]. Auch die prophetischen Reden Hoschea's mit ihren zahlreichen geschichtlichen Anspielungen, so mangel- und lückenhaft, so incorrect der Text derselben sich auch erhalten hat, daher das Verständniss derselben erschwert ist, bieten wie die des *Joël* und *Amos* reichliche Ergänzungen zur nationalen Geschichte dieser Epoche, welche der Historiker, bei den mangelhaften Auszügen im Königsbuche und in der Chronik, zu benutzen hat.

Nächst diesen drei prophetischen Schriften (Joël, Amos, Hoschea) aus den Jahren 892—885, 809—785 und 790—770 v. Chr., die sich mehr oder weniger vollständig erhalten haben, circulirten noch, wie wir aus *Jesaja* und *Hoschea* deutlich erkennen, andere Schriftstücke von Prophetien und Orakeln aus dieser Epoche, welche von *Jesaja,* dem berühmtesten Propheten der nächsten Epoche, theils unverändert, theils mit einigen Ergänzungen aufgenommen wurden. Zu solchen in besonderer Ausgabe nicht erhaltenen Schriftstücken gehören 1. Reden und Gottessprüche über fremde heidnische Nachbarvölker, als Moab, Edom, die nordöstlichen Araber u. a., über welche ein alter, nicht lange nach der Reichsspaltung lebender Prophet des Zehnstämmereiches (897—894 v. Chr.) in dichterischen Worten, Schilderungen und Orakeln gesprochen und die er dann niedergeschrieben hat. Von diesem Prophetenbuche, welches späteren Propheten zu ihren Orakeln über die fremden Völker, in Bezug auf die politische Weltlage, zum Muster gedient hat, haben sich nur drei Stücke, über Moab, Edom und die Nordaraber, bei Jesaja erhalten[3], von denen das grosse Stück über Moab ausdrücklich als älteres Orakel von Jesaja bezeichnet wird[4]. Für die Prophetien des Amos, Jesaja, Jirmija, Jecheskel u. a. über Aram-Damask, Kenaan, Filistäa, Aegypten, Edom, Kedar, Dedan, Moab, Ammon war dieses Schriftstück offenbar schon ein Muster, was auch bereits aus der eigenartigen alterthümlichen Sprache ersichtlich ist. Die Zeit des unbenannten Pro-

---

1. Hos. 4, 3 u. Am. 8, 8; Hos. 4, 15 u. Am. 5, 5; Hos. 5, 5. 7, 10 u. Am. 8, 7; Hos. 5, 7 u. Am. 7, 4; Hos. 8, 14 u. Am. 2, 5; Hos. 10, 4 u. Am. 6, 12; Hos. 10, 8 u. Am. 7, 9. — 2. Hos. 8, 4 u. Jes. 30, 1; Hos. 9, 15 u. Jes. 1, 23. — 3. Jes. K. 15 u. 16; 21, 11 f.; 21, 13 f. — 4. Jes. 16, 13 הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר יי״ אֶל־מוֹאָב מֵאָז.

pheten ist aus dem grossen Orakel über Moab[1] ersichtlich. Bis zum Tode Achab's (897 v. Chr.) war Moab der Krone Israël's tributpflichtig, in diesem Jahre aber fiel es ab, und erst unter dem zweiten Nachfolger Achab's, nämlich unter König *Joram* (894), wurde die Wiederunterwerfung versucht. Das Orakel ist vermöge seines Inhalts innerhalb dieser Zeit (897—894) gesprochen worden. Auch die andern zwei Orakel, das über Edom und das über die Nordaraber, gehört in diese Zeit, so dunkel und räthselhaft sie auch erscheinen. — 2. Von einem anderen noch früheren Orakel, worin vor dem Herbeirufen einer fremden heidnischen Macht zur Hilfe oder zur Schlichtung eines Conflicts abgemahnt wurde, kennt bereits Hoschea[2], obgleich blos die Kunde davon erhalten ist[3]. Der Schöpfer dieses Orakels ist vermuthlich *Chanani,* welcher 919 v. Chr. in diesem Sinne an den Judäerkönig Asa einen Gottesspruch mittheilt[4]. — 3. Vor Ausgang dieser Epoche (775 v. Chr.), in der Zeit des Propheten Hoschea (c. 805 v. Chr.), weissagte ein Prophet aus Juda über das Zehnstämmereich, das er, wie Hoschea, mit dem Namen Efrajim nennt. In jenem Orakel hat der Satz gestanden: „*Nach Verlauf von* 65 *Jahren wird Efrajim gebrochen und kein Volk mehr sein*"[5]. Die Zahl 65 will blos sagen 60 und darüber[6], nämlich 60 galt als runde Zahl für ein Menschenalter, wie in späterer Zeit die Zahl 70. Als *Jesaja* dieses Orakel im Jahre 743 v. Chr. benutzte, d. h. im 1. Jahre des judäischen Königs *Achas,* im 17. des *Pekach* im Nordreiche, da verkündete er die Entvölkerung des Nordreiches[7] schon nach 3 Jahren, was geschichtlich in der That 740 v. Chr. geschehen ist[8]. Jesaja sah in der buchstäblichen Erfüllung der ursprünglich nur unbestimmten Zeitangabe die Bestätigung seiner eigenen Aussage, wie es doch mit den 70 Exiljahren ebenso geschehen ist; aber freilich steht dieser abgerissene Satz am unrechten Orte[9]. — Nächst diesen 3 unbenannten Propheten dieser Epoche, von deren Orakeln sich noch Reste von grösserem oder geringerem Umfange erhalten haben, lassen sich wohl bei den spätern Propheten noch manche an-

---

1. Jes. K. 15. 16. — 2. Hos. 7, 12. — 3. Hoschea nennt das Orakel שְׁמוּעָה = שֵׁמַע, das der Gemeinde verkündet wurde. — 4. 2 Chr. 16, 7 f. — 5. Jes. 7, 8. Vgl. *Ewald*, Proph. I. S. 247. 335. — 6. Vgl. 1 Kö. 5, 12, wo 1005 heisst: 1000 und darüber. — 7. Jes. 7, 16. — 8. 2 K. 15, 29. — 9. Er gehört in 7, 9 hinter *Remaljahu*.

dere ermitteln; allein ein spezielles Eingehen gehört in eine Geschichte der prophetischen Literatur und nicht in die des allgemeinen althebräischen Schriftthums.

I. Das geschichtliche Schriftthum dieser Epoche.

Nachdem in den einleitend vorausgeschickten Kapiteln das Gepräge, der Umfang, die Chronologie und die Mannigfaltigkeit des Schriftthums dieser Epoche behandelt worden, hatten wir noch die Absicht, ein getreues Bild des Doppelreiches, ein allgemeines Gemälde der gespaltenen Königthümer, eine politische und sociale, sittliche und religiöse Ueberschau von dieser 200jährigen vielfach zerklüfteten Zeit zu geben. Allein in Betracht des uns zugemessenen Raumes überliessen wir diese interessereichen Abschnitte einem künftigen Schreiber der Geschichte der Juden, eilen zur Vorführung des Schriftthums dieser Epoche und beginnen nun mit den erhaltenen geschichtlichen Urkunden. Das nationale Geschichtsbuch dieser Epoche ist, wie oben erwähnt wurde[1], kein abgeschlossenes und besonderes; es bildet nur einen Theil, so zu sagen einen Ausschnitt des Königsbuches und der Chronik[2], und was im Allgemeinen kritisch von dem Königsbuche in Bezug auf Selbständigkeit, auf die zwei Verfasser und den *ersten* Ordner, oder von der Chronik im Allgemeinen in ihrer Zusammengehörigkeit mit Esra-Nechemja zu sagen wäre, gehört nicht zur literaturgeschichtlichen Besprechung dieser Epoche, sondern ist bei der Verhandlung über den unbenannten Verarbeiter oder Epitomator beim Beginn des Exils[3], die Chronik betreffend bei dem Ausgange der Esra'schen Zeiten zu berühren[4]. Wohl aber dürfen wir die zur Geschichte dieser Epoche gehörigen 26 Kapitel des Königsbuches und die ergänzenden 16 der Chronik als ein für diese Epoche geschlossenes Ganze ansehen, worin die geschichtlichen Quellen dieser zwei Jahrhunderte liegen, und im weitern Verlaufe sie als abgelöst behandeln. Nach einem so angesehenen Königsbuche hat man die Geschichte des Nordreiches[5] wie des Südreiches früher schon in besondern Schriften zu bearbeiten gesucht, obgleich ein richtiges Ver-

1. Oben S. 200. — 2. 1 K. 12, 1—2 K. 15, 15; 2 Chr. 10, 1—26, 10. — 3. Die Tradition nennt den Redactor *Jirmija*, s. m. „Kanon des A. T." S. 17—18. — 4. Kanon l. l. S. 119. — 5. *Witsii* δεκάφυλον sive de decem tribubus Israël; *Klaiber*, histor. regni ephr. (Stuttg. 1833, 4).



ständniss dieser Quellen und eine kritische Sichtung des Inhaltes erst in der neuesten Zeit möglich geworden ist[1].

Charakter und Quelle dieser Geschichte im Königsbuche. Die das Geschichtsbuch unserer Epoche behandelnden 26 Kapitel des grossen Königsbuches, welche wir zunächst blos der leichtern Betrachtung wegen als geschlossenes Buch ansehen wollen, hängen zwar in Bezug auf die auszügliche Bearbeitung und auf den Bearbeiter mit dem Geschichtlichen der folgenden Epoche in diesem Königsbuche, d. h. mit dem Rest desselben[2], innig zusammen, haben aber mit dem Auszuge und dem Bearbeiter des vorhergegangenen Theiles des Königsbuches[3], welcher die vorhergehende Epoche zum Inhalte hat, keine Gemeinschaft. Das Geschichtsbuch unserer und der folgenden Epoche ist eine selbständige, nach besondern Quellen gefertigte auszügliche Bearbeitung, die sich nach Form und Ziel von dem vorangehenden Theil des Königsbuches vollständig abscheidet[4]. Und darin liegt theilweise die Berechtigung, unsere 26 Kapitel als besonderes Geschichtsbuch unserer Epoche anzusehen[5]. Das grosse Königsbuch, wie es uns jetzt vorliegt, zerfällt also in zwei Theile[6] und jeder dieser Theile ist von einem besondern, der Zeit nach weit von dem andern fern liegenden Bearbeiter angefertigt[7]. Was nun das Charakteristische unseres *Geschichtsbuches* in dem grossen Königsbuche, was den rothen Faden anlangt, der sich durch das Ganze zieht und als subjectives Element die geschichtliche auszügliche Bearbeitung durchdringt, so stellt sich uns schon beim ersten Blick Folgendes nach Zweck und Ziel, Plan und Ausführung heraus. Der auszüglerische Bearbeiter hatte nicht die Absicht, die nackten Begebnisse, die vollständige Summe der Ereignisse

---

1. *Kalkar*, üb. die letzten Zeiten des Reiches Juda; *Müller*, de rebus duar. trib. regni jud. adversis (L. 1745, 4). — 2. 2 K. 15, 15—25, 22. Die 8 Verse am Schlusse (2 K. 25, 23—30) bilden den Nachtrag eines späteren Schreibers. — 3. 1 S. 13, 1—1 K. 12, 1. — 4. Vgl. *de Wette*, Einl. in d. A. T. (6. Aufl.) §. 186; *Graf*, de libror. Sam. et Reg. compos. Siehe oben üb. das Königsbuch. — 5. Die hyperkritische Ansicht, dass ein *letzter Verfasser* der Nationalgeschichte Israël's, d. h. von Genesis bis zu Ende des Königsbuches, grossen Antheil an unserem Geschichtsbuche habe (*Ewald*, Gesch. I. 164 f.; *Bertheau*, Richter, Einl. 27 f.), stellt sich als Phantasiegebilde heraus. — 6. Nämlich I. 1 S. 13, 1—1 K. 12, 1; II. 1 K. 12, 1—2 K. 25, 22. — 7. Für den 2. Theil nennt die Ueberlieferung als Bearbeiter den Propheten Jirmija. Siehe mein Buch „der Kanon des A. T.“

den Quellen in aller Kürze nachzuerzählen, planlos und chronikartig die einzelnen Königsgeschichten aufzureihen, sondern er hatte den Zweck und das Ziel, in diesem Stück auszüglicher Nationalgeschichte den in's Exil wandernden Volksgenossen einen Spiegel vorzuhalten, wie nur je ein Prophet es gethan. In dieser Absicht flocht der Bearbeiter in die Erzählungen seine zahlreichen, mannigfachen und immer subjectiven Bemerkungen ein, die er gleichsam als den Geist der Nationalgeschichte hinstellt. In dem treuen Festhalten am Bunde Israël's mit Gott, der in dem Gesetz und der Sittenlehre Mose's und der Propheten seine Verkörperung hat, in dem strengsten und idealsten Monotheïsmus, ohne Hinneigung zum sinnlichen und polytheïstischen Heidenthume oder zur Versinnlichung und Verbildlichung der Jehovareligion, sah der Ordner die Grundbedingung eines ruhigen Entwickelungsganges des geschichtlichen Lebens Israël's, wie er in einer entgegengesetzten Handlung die Quelle aller Missgeschicke und aller traurigen Schicksale der Volksgenossen erblickte. Von diesem Grundgedanken aus begleitet er die Herrscherreihe des Nordreiches, die von Anbeginn der Reichsspaltung bis zum völligen Untergange nur der Kehrseite der wahren Religion zugewandt war, mit der prophetischen Geissel und mit dem Nachweise der Veranlassung aller Wirrnisse, Dynastien-Ausrottungen, Verwilderungen und Missgeschicke bis zur politischen Vernichtung, und es genügt ihm bei diesem Vorhalt, den er in grössern oder geringeren Betrachtungen gibt, eine Anzahl geschichtlicher Einzelheiten der quellenmässigen Urkunden gar nicht weiter zu berühren. Dieser Grundgedanke leitete ihn auch bei der Vorführung der Herrscherreihen des Südreiches, die er bis zum Untergange des Zehnstämmereiches synchronistisch behandelt. Denn obgleich er das davidische Königthum für das einzige legitime, von Gott für ewige Zeiten eingesetzte, Jerusalem als die einzige Residenz und wahre Gottesstadt hält, so unterlässt er doch nicht, das jeweilige Schwanken der judäischen Herrscher in der Jehovareligion, die ungesetzlichen Kultstätten, die Bamot mit den Götzenbildern und den unsittlichen Beimischungen, die Missachtung gegen die aufgetretenen Seher, mit prophetischem Eifer zu geisseln, um auch hier den Nachweis des verdienten Unterganges zu führen. Es ist gleichviel, ob wir diesen Grundgedanken einen theokratischen oder prophetischen nennen. Er bildet das Gepräge dieser Ge-

schichte. Diesem Grundgedanken wird vom letzten Bearbeiter in einer längeren Betrachtung über die Entvölkerung, über den Untergang des Israël-Reiches und über den religiösen Zustand des auf dem Gebiete dieses Reiches entstandenen Mischvolkes Ausdruck gegeben[1], wohin auch die zahlreichen, diesem Geiste entsprechenden, in das Buch eingestreueten Bemerkungen zielen[2]. Zu diesen subjectiven Zuthaten im Sinne des Grundgedankens gehören noch die Hinweisungen auf erfüllte Weissagungen, die Rückweisungen auf frühere, genannte oder ungenannte Propheten, die ausdrücklichen Citate aus dem Fünfbuche[3], die sich von den geschichtlichen Auszügen auch sprachlich unterscheiden[4].

Das Charakteristische derselben Königsgeschichten im Chronikbuche, oder von *Jarobam-Rechabam* bis zum Exil, d. h. der Geschichte dieser und der nächsten Epoche[5], ist nicht wie im Königsbuche verschieden von dem vorangegangenen Theile. Der Verfasser der Chronik, *Esra*, welcher nicht blos den dem *Jirmija* zugeschriebenen Theil, sondern beide Hauptheile des Königsbuches schon vor sich gehabt hat, drückte dem *ganzen* Chronikbuche sein Gepräge in Ziel, Zweck, Auswahl und Sprachform auf. Von einem priesterlichen Grundgedanken geleitet, verweilt der Bearbeiter *Esra* mit Vorliebe bei Beschreibungen vom Glanze des Kultus, bei den durch fromme Könige bewirkten Wiederherstellungen der seit lange vernachlässigten und unterbrochen gewesenen wahren jehovistischen Tempeldienste[6], bei den grossen und glänzenden Festfeiern[7], bei der Verherrlichung frommer judäischer Könige (Chiskija, Joschija), bei der Hervorhebung, dass es bei den frommen Fest- und Opferfeiern gesetzlich, vorschriftsmässig nach dem Fünfbuche zugegangen sei[8], bei den Tempelliedern (Psalmen), die er Gotteslieder nennt[9], und bei den Tonwerkzeugen des Tempels, deren Einführung er auf David zurückführt[10]. Allein dieser weniger prophetische oder theokratische als vielmehr echt priesterliche Charakter beschränkt sich nicht blos auf

---

1. 2 Kö. 17, 7—23 u. 33—41. — 2. 1 K. 13, 34; 15, 4. 5; 16, 7; 21, 25. 26; 2 K. 13, 4—6. 23; 23, 26—27; 24, 3—4. — 3. Genannt סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה. — 4. 1 K. 16, 12—13. 19; 22, 38; 2 K. 14, 6; 15, 12; 21, 7—8. — 5. 2 Chr. 10, 1—36, 21. — 6. Das. 29, 31. — 7. Das. K. 35. — 8. Es wird dafür gebraucht כַּמִּשְׁפָּט 35, 13, כַּכָּתוּב בְּתוֹרַת יי״ 31, 3, כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר מֹשֶׁה 35, 12. — 9. שִׁיר יי״ 29, 27. Vgl. *Movers*, krit. Untersuchungen üb. die bibl. Chronik. — 10. 2 Chr. 29, 27.

das Geschichtsbuch der Chronik zu unserer und der folgenden Epoche, sondern ist auch der Geschichte der vorigen Epoche daselbst eigen, d. h. der davidisch-salomonischen Zeit, wie auch das Geschichtsbuch Esra-Nechemja diesen Charakter an sich trägt. — Soweit ist von dem Charakter der geschichtlichen Hauptquelle im Königsbuche und in der Chronik, insofern durch sie die Begebnisse und Verhältnisse unserer Epoche zu schildern sind, Notiz zu nehmen. Jede andere Charakterisirung dieser Schriftstücke in Bezug auf Eigenthümlichkeiten in Sprache und Ausdruck, auf die Parallelen zwischen Königsbuch und Chronik [1], auf die verschiedene Weise in Benutzung der Quellenurkunden, kann erst da gegeben werden, wo die betreffende Epoche, in welche die Abfassung jedes dieser Schriftstücke fällt, in ihrem Schrifthume vorgeführt wird. Beim Königsbuche ist es die Zeit des Exil-Anfanges, bei der Chronik die Zeit des Esra [2]. Hier war nur der mögliche Einfluss auf das Geschichtliche durch den charakteristischen Grundzug zu berühren und darzulegen.

Die quellenmässigen Urkunden zu der summarischen Berichterstattung über die Könige von Juda und Israël, in dem oben erwähnten zweiten Theile des Königsbuches, werden ausdrücklich vom Verfasser des Auszuges angegeben [3]. In der an Stelle einer Volksgeschichte gegebenen synchronistischen Aufreihung der Herrscher des Süd- und Nordreiches wird bei jedem Herrscher auf die ausführliche Darstellung seines Lebens in einem grösseren Schriftwerke hingewiesen, worin durch die Reichskanzler (Maskirim), von Staats wegen, die politischen Begebnisse unter jedem Herrscher und damit auch die Geschichte des Volkes in ihrer Zeit verzeichnet waren [4]. Der Verfasser des hier zu berührenden Königsbuches, der Prophet

1. *Movers* l. l. 202—207. — 2. Siehe meinen Kanon des A. T. S. 119—21. — 3. 1 K. 14, 19. 29; 15, 7. 23. 31; 16, 14. 20. 27 u. a. m. — 4. Mit Entstehung des Königthums war zugleich das Staatsamt des *Kanzlers* (מַזְכִּיר) eingeführt worden. Der Kanzler besorgte die Lebensgeschichten der Könige (דִּבְרֵי הַיָּמִים) und dann auch die Zeitbücher überhaupt (סִפְרֵי הַזִּכְרוֹנוֹת), beides von Staats wegen, und oft war beides verschmolzen. Die Kanzler standen der Staatsgewalt sehr nah, hatten mehr oder weniger Einfluss auf sie, und die Staatssekretäre (סֹפְרִים), deren Büreau לִשְׁכַּת הַסֹּפֵר hiess, waren ihnen manchmal untergeordnet. Die Reichsannalen der Kanzler bildeten die Grundlage der Geschichtschreibung, wie noch heute im Orient, s. *Paulsen*, d. Regierung der Morgenländer. Alt. 1755, 4.

Jirmija oder ein Unbekannter beim Beginne des Exils, sagt also selbst mit seiner Hinweisung auf jene Reichsannalen, dass er nur einen Auszug gibt und mehr zu geben auch gar nicht die Absicht gehabt habe. Diese Jahrbücher, im Judareiche von *David* bis auf *Jehojakim* (1075—598 v. Chr.), im Reiche der Zehnstämme von *Jarobam* bis *Hoschea* (975—721 v. Chr.) reichend, waren als Staatsschriften angelegt, in welche die jedesmaligen Kanzler das ihre Zeit Betreffende eintrugen. Natürlich sonderten sich diese Zeitbücher seit der Reichsspaltung, da die Kanzler des Nordreiches mit denen des Reiches Juda gewiss nicht gemeinschaftlich gearbeitet haben würden. Demnach sind sie auch hier bei Aufzählung der Quellen gesondert aufzuführen: 1. *Das Buch der Zeitgeschichten der Könige von Israël*[1] wird als umfängliches Werk citirt, in welchem über die wirren wechselreichen Geschicke der einzelnen Könige des nördlichen Reiches, über die Geschichte des Zehnstämmereiches überhaupt und wohl auch über die Propheten und ihre Thätigkeit, bei ihrem Eingreifen in das politische Leben, berichtet wurde. Als auf eine Hauptquelle für diesen Theil der Geschichte wird auf dieses Werk hingewiesen bei *Jarobam I.* (975—954 v. Chr.)[2], *Nadab* (954—953)[3], *Baascha* (953—930)[4], *Ela* (930—928)[5], *Simri* (928)[6], *Omri* (928—918)[7], *Achab* (918—897)[8], *Achasja* (897—896)[9], *Joram* (896—884)[10], *Jehu* (884—856)[11], *Joachas* (856—840)[12], *Joasch* (840—825)[13], *Jarobam II.* (825—784)[14], *Secharja* (772—771)[15], *Schallum* (771)[16], *Menachem* (771—760)[17], *Pekachja* (760—758)[18], *Pekach* (758—738)[19], und nur bei dem letzten König des Reiches Israël, bei *Hoschea* (729—721 v. Chr.), war der Hinweis auf das grosse Werk überflüssig. — 2. *Das Buch der Zeitgeschichten der Könige von Juda*[20], das ebenso in umfänglicher Weise das Leben der judäischen Könige, die Geschichte des viel kleineren Reiches Juda und auch Geschichtliches über die Propheten und deren Wirksamkeit, die verschiedenen Phasen der religiösen Gestaltungen und des

---

1. Nämlich: סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל. — 2. 1 K. 14, 19. — 3. Das. 15, 31. — 4. Das. 16, 5. — 5. Das. 16, 14. — 6. Das. 16, 20. — 7. Das. 16, 27. — 8. Das. 22, 39. — 9. 2 K. 1, 18. — 10. Hier ist der Hinweis ausgefallen. — 11. Das. 10, 34. — 12. Das. 13, 8. — 13. Das. 13, 12; 14, 15. — 14. Das. 14, 28. — 15. Das. 15, 11. — 16. Das. 15, 15. — 17. Das. 15, 24. — 18. Das. 15, 26. — 19. Das. 15, 31. — 20. סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה.

Tempeldienstes enthielt. Als auf die Hauptquelle für diesen Theil der Geschichte wird auf dieses Geschichtswerk hingewiesen bei *Rechabam* (975—957 v. Chr.)[1], *Abija* (957—955)[2], *Assa* (955—914)[3], *Joschafat* (914—889)[4], *Joram* (889—885)[5], *Achasja* und *Atalja* (885—878)[6], *Joasch* (878—838)[7], *Amazja* (838—809)[8], *Asarja-Usija* (809—758)[9], *Jotam* (758—741)[10], *Achas* (741—725)[11], *Chiskija* (725—696)[12], *Menasche* (696—641)[13], *Amon* (641—639)[14], *Joschija* (639—609)[15], *Joachas* (609) und *Jojakim* (609—598)[16]; nur bei den letzten zwei Königen des Reiches Juda, *Jojakim* (598) und *Zidkija* (598—588 v. Chr.), welche inmitten der furchtbaren Katastrophe des Reichs-Unterganges das schwache Regiment geführt hatten, gab es in diesem grossen Werke weiter keine Notiz, und was der Verfasser des Auszuges (Jirmija) berichtet, ist das Miterlebte und Selbsterfahrene. Nur auf diese in der Ausgabe getrennten *zwei* Geschichtswerke verweist der Verfasser des jetzt im Königsbuche stehenden Auszuges, während er die Monographien über gewisse Könige im Süd- und Nordreiche für seinen Auszug unbeachtet lässt, obgleich sie offenbar zu seiner Zeit noch in Umlauf waren und noch Jahrhunderte später dem Chroniker *Esra* bei seinen Ergänzungen vorgelegen haben.

Die quellenmässigen Urkunden in der Chronik. Es wurde bereits erwähnt, dass der Chroniker Esra, welchem für die Geschichte des Königthums von seiner Entstehung bis zum Untergange beider Reiche (1075—588 v. Chr.) nicht nur der Auszug im Königsbuche, sondern für die Geschichte seit der Reichsspaltung auch die zwei grossen aus den Reichsannalen hervorgegangenen Geschichtswerke vorgelegen haben, namentlich für die frühere Epoche sein Hauptaugenmerk auf die Geschichte David's und Salomo's, für die folgenden 2 Epochen zunächst auf die Geschichte der Könige von Juda, von *Rechabam* bis *Zidkija*, gerichtet hat. Die Geschichte Saul's und später die der Könige Israël's sind ihm nur als beiläufig erschienen. Aber wenngleich er in Bezug auf Anordnung und Reihenfolge

1. 1 K. 14, 29. — 2. Das. 15, 7. — 3. Das. 15, 23. — 4. Das. 22, 45. — 5. 2 K. 8, 23. — 6. Hier fehlt die Hinweisung, aber die ausführlichen Berichte in der Chronik zeigen, dass auch über diese eine Hauptquelle da war. — 7. 2 K. 12, 20. — 8. Das. 14, 18. — 9. Das. 15, 6. — 10. Das. 15, 36. — 11. Das. 16, 19. — 12. Das. 20, 20. — 13. Das. 21, 17. — 14. Das. 21, 25. — 15. Das. 23, 28. — 16. Das. 24, 5. Die dreimonatliche Regierung des Joachas ist mit der Regierung des Jojakim zusammengezogen.

dem Königsbuche folgt, was in der Natur eines Erweiterers und Ergänzers liegt, so ist doch in Bezug auf die erwähnten zwei geschichtlichen Hauptquellen bei ihm eine Veränderung vor sich gegangen. Diese waren a) nicht wie früher und noch zur Zeit Jirmija's zwei getrennte Werke, von denen das eine die Geschichte des Südreiches und das andere die des Nordreiches darstellte, sondern schon zu *einem* Werke verschmolzen, da man seit dem babylonischen Exil von einer Spaltung Israël's nichts wissen wollte. Dieses so vereinte Werk wird daher vom Chroniker „*das Buch der Könige von Juda und Israël*“ [1], „*das Buch der Könige von Israël und Juda*“ [2], oder auch „*die Geschichten der Könige von Israël*“ [3] oder „*das Buch der Könige Israël's*“ [4] genannt, ohne dass sie von denen im Auszuge in dem Königsbuche verschiedene waren [5]. b) Die so vereinten Geschichtswerke wurden in der ersten persischen Zeit hie und da mit Zusätzen und sagenhaften Erweiterungen bereichert, welche nach der Volksüberlieferung dem so geeinten Geschichtsbuche beigeschrieben und *Midrasch* genannt wurden [6]. Wenn der Chroniker bei der Geschichte des *Joasch* [7] sich auf den „*Midrasch des Buches der Könige*“ [8] beruft, worin von der Ermordung des priesterlichen Propheten *Secharja ben Jehojada* im Tempelhof auf Geheiss des Joasch, von dem Feldzuge der Syrer gegen Joasch, von der schimpflichen Niederlage dieses Königs, von dessen schmerzlicher Krankheit und endlicher Ermordung, nachdem eine Verschwörung gegen ihn angezettelt worden, erzählt wird, so zog er dieses aus dem Midrasch zu der Geschichte von Joasch, den der Verfasser des Auszuges im Königsbuche in der Geschichte der Könige von Juda noch nicht gehabt hatte und haben konnte [9].

---

1. 2 Chr. 16, 11 סֵפֶר הַמְּלָכִים לִיהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל. — 2. Das. 25, 26; 28, 36 סֵפֶר מַלְכֵי יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל. — 3. Das. 33, 18 דִּבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל. — 4. Das. 20, 34 סֵ' מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל. Der Name *Israël* hier wird schon im späteren Sinne für das ganze Volk, folglich für beide Reiche gebraucht. — 5. *Movers*, *Ewald*, *Bertheau* u. a. haben mit Unrecht in diesen noch ein von jenen 2 Hauptwerken verschiedenes gesehen. Dass alle diese Titel späteren Ursprungs sind, versteht sich von selbst. — 6. Siehe m. WB. s. v. מִדְרָשׁ. Dies ist Erweiterung der Geschichte aus der mündlichen oder aufgezeichneten Ueberlieferung; man nennt diese Erweiterung „geschichtlichen Midrasch“. — 7. 2 Chr. 24, 23—27. — 8. מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים das. Wahrscheinlich erstreckte sich dieser Midrasch auch auf die Lebensgeschichten der andern Könige, nur dass der Chroniker für seine tendenziösen Auszüge ihn nicht weiter benutzen mochte. — 9. 2 K. 12, 18—22.

Neben dem Auszuge im Buche der Könige und neben den ineinandergegossenen zwei Geschichtswerken mit einem Midrasch hat der Chroniker noch viele andere Einzelschriften für unsere Periode vor sich gehabt, die ich hier der Reihe nach aufzähle: 1. *Die Geschichte*[1] *des Achija aus Schiloh über Jarobam I.*[2], worin das Meiste über die letzten Zeiten des Salomo verzeichnet war. 2. *Geschichte Jedaj's* (Jedo's) *des Sehers über Jarobam I.*[3]. 3. *Die Geschichte des Propheten Schemaja über Rechabam* und 4. *die Geschichte des Sehers Iddo* (über Rechabam), unter dem Namen *Hitjaches*, d. h. Geschlechtsbuch des Hauses David[4]. 5. *Midrasch des Propheten Iddo über Abija*[5], d. h. eine zur Biographie von Abija hinzugefügte Erweiterung als Midrasch, während die Biographie selbst in dem Hauptwerke über die Könige des Reiches Israël gestanden hat. 6. *Geschichte des Jehu ben Chanani über Joschafaṭ, in das Buch über die Könige von Israël eingetragen*[6], d. h. ebenfalls eine Art Midrasch zu der Biographie des Joschafaṭ. 7. *Geschichte des Usija, geschrieben von Jesaja ben Amoz*[7]. 8. *Geschichte des Chiskija und seiner frommen Werke*[8], *schriftlich niedergelegt in dem Prophetenbuche Jesaja's, des Sohnes Amoz', des Propheten*[9]. Indem der Chroniker einen ausführlichen Bericht über Chiskija gibt, über seine Genealogie[10], seine Reinigung und Einweihung des Tempels[11], seine grossartige Veranstaltung einer glänzenden Pesachfeier[12], über seine Festfreude und Festfeier[13], seine Zerstörung der Bamot und Götzen-Altäre im südlichen

---

1. Unter חָזוּת, נְבוּאָה verstand man (s. ob. S. 138 u. 166) auch *Geschichte*, wie unter רֹאֶה, חֹזֶה, נָבִיא auch einen Geschichtschreiber (s. weiterhin). — 2. 2 Chr. 9, 20 (נְבוּאַת אֲחִיָּה הַשִּׁילוֹנִי). — 3. Das. חֲזוֹת יֶעְדִּי הַחֹזֶה עַל יָרָבְעָם. — 4. 2 Chr. 12, 15. Ueber הִתְיַחֵשׂ, wo דָּוִד zu ergänzen sein möchte, s. m. WB. s. v. — 5. Das. 13, 22 (מִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ). Ueber Midrasch s. vorhin. — 6. 2 Chr. 20, 34 דִּבְרֵי יֵהוּא בֶן־חֲנָנִי אֲשֶׁר הֹעֲלָה עַל־סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל. — 7. Das. 25, 22 דִּבְרֵי עֻזִּיָּהוּ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים כָּתַב יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ הַנָּבִיא. — 8. חֲסָדִים 2 Chr. 32, 32 heissen die frommen, für die Theokratie u. den Jehovakult ausgeführten Werke, wie bei *Joschija* (das. 35, 26, vgl. Neh. 13, 14). — 9. Das. 32, 32 דִּבְרֵי יְחִזְקִיָּהוּ וַחֲסָדָיו הִנָּם כְּתוּבִים בַּחֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ הַנָּבִיא. Vor dem nachfolgenden Satze עַל־סֵפֶר מַלְכֵי יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל ist das כְּתוּבִים aus dem Vorigen vorzusetzen, so dass vom Chroniker auf 2 Quellen hingewiesen wird, nämlich auf den historischen Anhang zu Jesaja's I. Prophetenbuche u. auf das bekannte vereinigte Geschichtsbuch über die Könige von Juda und Israël. — 10. 2 Chr. 29, 11—12. — 11. Das. 29, 3—36. — 12. Das. 30, 1—12. — 13. Das. 30, 13—22 u. 30, 23—27.

und nördlichen Reiche, seine Sorge für die Ordnung des Gottesdienstes und für den Unterhalt der Priester und Leviten[1], welcher Bericht 3 Kapitel (29—31) einnimmt, und wenn er sich dabei auf die Monographie des Jesaja über Chiskija beruft, welche er dem Prophetenbuche beigefügt fand, so sieht man leicht, dass der in unserem Jesaja-Buch stehende historische Anhang[2] nur ein Bruchstück ist. Denn nur der nun folgende Bericht des Chronikers über den Angriff des Assyrerkönigs und die Vernichtung des assyrischen Heeres[3], sowie über Chiskija's Krankheit, Genesung, Reichthum und Glück[4], hat in der jetzigen Chiskija-Geschichte bei Jesaja seinen Ursprung. Die Reichsannalen über die Könige des südlichen Reiches dienten sowohl dem Auszuge im Königsbuche[5], als auch dem Auszug des Chronikers als Quelle, aber offenbar auch die Geschichte Chiskija's von Jesaja wurde von beiden benutzt. 9. *Die Geschichte des Chasai über den Judäerkönig Menasche*[6]. — Das sind die 9 geschichtlichen Einzelschriften, welche die Lebensgeschichten gewisser judäischer Könige, nämlich die des *Rechabam*, *Abija*, *Assa*, *Joschafat*, *Usija*, *Chiskija*, *Menasche*, und von den Königen des Reiches Israël die des *Jarobam I.* geben und worin die Volksgeschichte und die Begebnisse ihrer Zeit eingeschlossen war. Dem Chroniker, d. h. dem *Esra*, haben diese geschichtlichen Schriften von *Achija*, *Jedaj*, *Schemaja*, *Iddo*, *Jehu*, *Jesaja* und *Chasaj* noch vorgelegen, daher er in seiner auszüglichen Geschichte unserer und der folgenden Epoche auf deren ausführlichere Darstellung verweist, wie er auf das zu seiner Zeit vereinte Geschichtswerk über die Könige von Juda und Israël, und auf den Midrasch zu diesem Werke, hinweist.

Die verlornen und erhaltenen Geschichtsquellen. Die Geschichte der althebräischen Literatur hat in dem Nachweis der im Schriftthum einer Periode oder Epoche vertretenen geistigen Stufe Israël's auch auf die kritisch ermittelten, wenn auch später verlornen Geschichtsquellen Rücksicht zu nehmen. Denn das seine eigene Geschichte schreibende, über sich und die eigenen Thaten reflectirende Volk bezeugt damit seine

---

1. 2 Chr. 31, 1—21. — 2. Jes. K. 36—39. — 3. 2 Chr. 32, 1—23. — 4. Das. 32, 24—33. — 5. 2 K. K. 18—20. — 6. 2 Chr. 33, 19 דִּבְרֵי חוֹזָי. חוֹזָי kann n. pr. m. sein, wie חֲזִיאֵל, חֲזָיָה u. חֶזְיוֹן, ja es kann sogar die gewöhnliche Abkürzung von חֲזָיָה sein. Das zufällige Zusammentreffen mit דִּבְרֵי הַחֹזִים 33, 18 ist nicht maassgebend.

geistige Reife, seine kulturmässige Entwickelung, selbst wenn die Art seiner Geschichtschreibung nicht unserem klassischen Ideale entspricht. Für unsern literaturgeschichtlichen Bericht über die Historik der hier behandelten und der folgenden Epoche genügt es schon, *die verlornen* 13 *geschichtlichen Schriften* erwähnt zu haben [1], und es bleibt uns nur noch übrig, auf die winzigen erhaltenen quellenmässigen Geschichtsurkunden zurückzukommen. Zu den erhaltenen geschichtlichen Schriften für diese und die nächste Epoche gehören: 1. der Auszug aus den oben erwähnten und nun verlornen Reichsannalen [2], zum Theil wohl auch aus den Monographien, angefertigt von Jirmija beim Beginne des Exils und jetzt dem Königsbuche angefügt. Diesen Auszug kann man den *jirmijanischen* nennen. 2. Der Auszug des Chronikers Esra, gefertigt mit Benutzung aller oben erwähnten damals noch vorhandenen Schriften. Diesen Auszug kann man den *esraischen* nennen. 3. Ein grosses geschichtliches Bruchstück über die Zeit *Chiskija's* (720—696 v. Chr.), vom Propheten *Jesaja* verfasst und später seinem Prophetenbuche als historischer Anhang am Schlusse beigefügt [3]. Das Bruchstück beginnt mit dem 14. Jahre der Chiskija-Herrschaft (706 v. Chr.) [4], oder mit der Expedition des assyrischen Königs *Sancherib* gegen Juda und Aegypten [5], worauf dann der Bericht über Chiskija's Krankheit und Genesung [6], das Danklied Chiskija's [7], und der Bericht über die Gesandtschaft des babylonischen Vasallenkönigs *Merodach Baladan* [8] folgt, während die reichlichen Mittheilungen aus den ersten Zeiten des Chiskija, wie man noch aus den jirmijanischen und esraischen Auszügen sieht, vom Redactor des Jesajabuches I. ganz weggelassen wurden. 4. Die Geschichten der letzten Katastrophe Jerusalems und des Reiches Juda, der mannigfachen Deportationen in den verschiedenen Zeiträumen, von denen die letzte 584 v. Chr. ausgeführt wurde, die Erzählung von der völligen Vernichtung des judäischen Staates unter dem letzten König *Zidkija* (598—588 v. Chr.) durch *Nebuchadnezzar*,

---

1. Nächst den erwähnten 9 verlornen Monographien haben sich nämlich nicht erhalten: 10. die Geschichte der Könige von Juda, 11. die Geschichte der Könige von Israël, 12. die zu *einem* Werke vereinigte Geschichte der Könige beider Reiche, und 13. der Midrasch zu diesem Werke. — 2. In der vor. Anm. als Nr. 10 u. 11 bezeichnet. — 3. Jes. K. 36—39. — 4. Das. 36, 1. — 5. Das. K. 36—37. — 6. Das. 38, 1—8. — 7. Das. 38, 9—20. — 8. Das. K. 39.

König von Babylon, 585 v. Chr. Ueber alles dieses berichtet der Prophet *Jirmija* nach seinen eigenen Erlebnissen in anschaulicher ergreifender Weise[1]. Diese in dem Prophetenbuche Jirmija dem schauerlichen, vor der letzten Katastrophe (595 v. Chr.) verkündeten Orakel angefügte miterlebte Geschichte ist sodann dem Auszuge im Königsbuche[2] angeschlossen worden, und wir sehen aus diesem Doppeltexte, wie auch aus dem alten, den Siebzigern vorgelegenen, ebenfalls vielfach abweichenden Grundtext, dass wir den ursprünglichen Text dieser Geschichte nicht mehr vor uns haben. Alle *drei* Texte sind schon durch Schreibfehler, Einschiebsel, Glossen, Lücken, Auslassungen und Kürzungen entstellt, und keiner von ihnen kann auf Ursprünglichkeit Anspruch machen. Die nacherzählende Geschichte hat alle drei kritisch zu vergleichen und eingehend zu benutzen. An das Schriftstück Jirmija's wurde nach 559 v. Chr. eine geschichtliche Notiz angefügt über die günstige Wendung des Schicksals *Jehojachin's*, des vorletzten Judäerkönigs[3]. Den 27. Adar des Jahres 561 v. Chr., als *Ewil-Merodach*, der Sohn Nebuchadnezzar's, unmittelbar nach dem Tode seines Vaters den Thron bestieg[4], wurde *Jehojachin* nach einer 37jährigen Gefangenschaft endlich befreit, erhielt eine Ehrenstellung am Hofe unter den Grossen des Reichs und bekam vom König einen Unterhalt zur Bestreitung seines Hauses, so lange dieser regierte[5]. Jehojachin war bei seiner Befreiung 55 Jahre, beim Tode des Ewil-Merodach (559) 57, beim Tode des Neriglissar (555) 60 und bei der Eroberung von Babylon durch Cyrus (539) 76 Jahre alt.

Die Verwendung der erhaltenen geschichtlichen Schriften. Von den oben erwähnten, nun aber verlornen 13 geschichtlichen Schriften ist in Bezug auf Verwendung derselben für unsere und die nächste Epoche kaum etwas zu sagen. Ueber das Sachliche derselben wissen wir nichts mehr, als was in

---

1. Jer. 52, 1—30. — 2. 2 K. 24, 18—25, 26. — 3. Jer. 52, 31—34 und danach 2 K. 25, 27—30. — 4. Nebuchadnezzar st. 561, nachdem er von 607—604 Mitregent seines Vaters Nabopolassar und seit 604 (43 J.) alleiniger Herrscher gewesen. Ewil-Merodach übernahm 561 die Regierung, nachdem er 16 oder 10 Jahre vorher schon Mitregent gewesen war, aber er wird schon 559 von seinem Schwager *Neriglissar* ermordet. Vgl. *Josefos*, Ap. 1, 20; *Eusebios*, pr. ev. 9, 40; chr. arm. I. p. 60. — 5. כָּל־יְמֵי חַיָּיו bezieht sich auf die Regierungszeit des Ewil-Merodach, nicht aber auf Jehojachin.

die erhaltenen Auszüge übergegangen ist, und was die Sprachform, den Styl und die historische Redeweise derselben anlangt, so haben die Auszügler zwar Vieles wörtlich beibehalten, wie schon der Einblick in die Erzählungen von einzelnen Herrschern erkennen lässt, indess ist man theils bei manchen Stücken nicht gewiss, was dem Auszügler und was seiner Quelle angehört, theils fällt die sprachliche Kritik eher der Exegese, als unserer Aufgabe zu. Die erhaltenen 4 geschichtlichen Schriftstücke kommen hier ganz allein in Betracht. Aber diese gehören den spätern Epochen an: der Auszug im Königsbuche ist der ersten Zeit des babylonischen Exils, der im Chronikbuche der Zeit des Esra, das grosse Bruchstück des Jesaja dem Ausgange der Chiskijanischen Zeit zuzutheilen, und nur die Verwendung derselben für die nationale Geschichte unserer oder der nächsten Epoche kann Veranlassung sein, sie hier vorzuführen. In Hinsicht der Verwendung der erhaltenen Auszüge treten uns in denselben eine Anzahl ungeschichtlicher Eigenthümlichkeiten entgegen, welche die Nacherzähler, zur Vermeidung der Einseitigkeit oder sonstiger Fehler, im Voraus zu beachten haben. Diese sind z. B. folgende: 1. Dass die Ursache der Reichsspaltung, deren Fäden, nach vielfachen geschichtlichen Andeutungen, sich bis in die älteste Zeit der israëlitischen Stämme hinziehen, tiefer liegt, haben die Auszügler in ihrem theokratischen Eifer und in ihrer Vorliebe für das davidische Königshaus ganz verkannt oder verschwiegen, indem sie in der Spaltung nur einen politischen und religiösen Abfall, in *Jarobam I.* nur den Erzsünder gesehen haben. 2. Alle Mittheilungen über die Herrscher des gespaltenen Reiches, welche die Auszügler aus den quellenmässigen Urkunden aufzunehmen für gut befunden haben, worunter auch Volksgeschichtliches sich befand, sind bei den Begebnissen zum grossen Theile ohne Zeitangaben. Nur über Beginn und Ausgang der Königsherrschaften, über die Gleichzeitigkeiten der Süd- und Nordkönige geben die Auszüge stets Zeitbestimmungen, nicht aber für die Begebnisse, welche zwischen Anfang und Ende eines Regiments fallen, so dass der Nacherzähler auf Schlussfolgerungen angewiesen ist. 3. Die sachliche Mangelhaftigkeit der Auszüge macht es nöthig, die oben übersichtlich erwähnten dichterischen und prophetischen Schriften dieser Epoche auch für die Bereicherung des Geschichtlichen auszunutzen. Die bileam'schen Sprüche, das grosse dem Mose zugeschrie-

bene prophetische Lied, die prophetischen Bücher *Joel, Amos* und *Hoschea,* Stücke in Jesaja, eine Partie Psalmen und das Hochlied, — aus allen diesen kann eine berufene Exegese Beiträge für die Geschichte schaffen. 4. Verschiedene bald runde, bald tendenziöse Angaben sind von vorn herein in ihrer Ungeschichtlichkeit zu erkennen. So z. B. die Angabe, dass 10 Stämme sich zum Nordreich gehalten haben, während es doch geschichtlich gewiss ist, dass kaum von 5 Stämmen die Rede sein kann. Ebenso dass im Nordreich nur religiöser Abfall und Götzendienst, nur steigende Gewaltsamkeit, Willkühr und Verwilderung geherrscht haben, während es doch geschichtlich gewiss ist, dass bei aller gegenseitigen Befehdung doch auch gegenseitige Einwirkung in Bezug auf Staatsleben, Prophetenthum und Dichtung stattgefunden hat. 5. Verschiedene politische und sociale Vorgänge sind in den geschichtlichen Auszügen nicht am rechten Ort verzeichnet und müssen doch früher sich ereignet haben, wenn man den Verlauf der Erzählung oder später die nach Jahrhunderten vorgefallenen Ereignisse beobachtet. Zuweilen sind die Gründe zu gewissen Veränderungen nicht angegeben und man ist genöthigt, sich dieselben nach abgerissenen Andeutungen aufzusuchen. So z. B. sind die Gründe zur Verlegung der Residenz des Nordreiches von *Sichem* nach *Peniël* und von da nach *Tirza* nicht angegeben, ist der Abfall von Damask und der aramäischen Länder, die Losreisung von Ammon, welche Länder alle seit David schon mit dem Reiche Israël's vereinigt waren, nicht erwähnt, obgleich solche Losreisung schon unter Jarobam I. geschehen ist. Ebenso ist nicht angegeben, wie *Jarobam I.* den ägyptischen König *Sesonchosis* (Schischak), seinen Schwiegervater [1], im Jahre 970 v. Chr. zu einem Angriff gegen *Rechabam* und *Juda* aufgestachelt habe, so dass dieser einen verheerenden Feldzug gegen Juda eröffnete und Jerusalem und den Tempel ausplünderte [2]; wie *Rechabam* gegen *Jarobam*

---

1. Siehe die Siebziger zu 1 K. 12, 24. — 2. *Sesonchosis* war, nach *Manethôs'* Bericht, der *erste* König der 22. Dynastie, der seit 980 regierte. Der Feldzug fiel in das 10. Jahr seiner Regierung. Vor Sesonchosis war *Psusennes* König von Aegypten, der letzte der 21. Dynastie (1015—980 v. Chr.), und dieser war der Schwiegervater Salomo's, wie Sesonchosis der des Jarobam I. Der Vorgänger des *Psusennes* war *Psinaches*, welcher Zeitgenosse des David war. Als David bei seiner Rückkehr von dem Siege über die Aramäer die Edomäer im Salzthale schlug (LXX zu

mit den Herrschern der aramäischen Völker sich verbunden habe. Der Nacherzähler hat dem Auszügler die Farbe der eigenthümlichen Sprache, in welcher er die religiöse Wandlung im Nordreiche zeichnet, zu Gute zu halten, und daraus nur den geschichtlichen Kern herauszukehren, wie schon der erste Blick die Zeichnung grell und ungeschichtlich finden muss. 6. Die Auslassung gewisser Berichte über Einzelereignisse und deren spätere Einschiebung nach Notizen für spätere Zeiten [1]. Jedenfalls hat ein Nacherzähler, wenn er die Ereignisse unter jedem der Könige des Süd- und Nordreiches nach einer Zeittafel zu veranschaulichen strebt, nicht nur den Text der Auszüge im Buche der Könige und des Chronikbuches durchzuprüfen, sondern auch den vielfach besseren Text der Siebziger in Verbindung mit den Ueberlieferungen bei *Josefos*, in der *Peschito* und im *Targum* zu Hilfe zu nehmen.

Geschichtliche Gliederung dieser Epoche nach den erhaltenen Urkunden. Nur in den zwei ersten Perioden unserer Literaturgeschichte haben wir uns neben der Charakterisirung des geschichtlichen Schriftthums veranlasst gesehen, auch den Inhalt theilweise zu reproduciren [2], weil das nur in Trümmerstücken erhaltene Geschichtliche oft in verkehrter, von Dogmatismus oder Hyperkritik verdunkelter Weise nacherzählt wurde. Für die folgenden *drei* Perioden unserer Geschichte aber, nämlich für die von 1075—535, von 535—6 v. Chr., von 6 vor—200 nach Chr., welche eine helle geschichtliche Zeit beleuchten und für die schon öfter vorkommenden gleichzeitigen (synchronistischen) Beziehungen zu andern Völkern ein Kriterium abgeben, erscheint eine Reproduktion nicht mehr nöthig. Es seien daher hier nur einige Worte über die geschichtliche Gliederung dieser Epoche gesagt. Unsere hier zur Sprache kommende 200jährige Epoche zerfällt, sowohl für das südliche judäische,

---

2 S. 8, 13 וַיַּשָׁב מֵהַטּוֹתוֹ אֶת־אֲרָם וַיַּךְ אֶת־אֱדוֹם בְּגֵיא מֶלַח), u. der kleine königliche Sprössling *Hadad* beim Könige von Aegypten Aufnahme fand, heirathete dieser dort die Schwägerin des *Psinaches*, dessen Sohn *Genubat* als Prinz am Hofe des Psinaches aufgenommen wurde. Zur synchronistischen Vergleichung bietet sich also die ägyptische Geschichte schon für die Zeit David's dar.

1. Vgl. die Geschichte in 1 K. 23, 15—18, woraus die Erzählung von dem Propheten aus Juda (971 v. Chr.) 1 K. 12, 33—13, 32 entstanden ist. Der Prophet hiess nach *Josefos Jadon*, d. h. יַעְדּוֹ. — 2. Oben Bd. I. u. die Vorr. VII.



als auch für das nördliche israëlitische Reich, in zwei Zeitabschnitte, und der gleichzeitige Tod des Königs *Joram* im Nordreiche und des Königs *Achasja* im Südreiche 884 v. Chr. bildet den Scheidepunkt zwischen den 2 Zeitabschnitten. Der erste Zeitabschnitt beginnt also im Nordreiche mit *Jarobam I.*, d. h. mit der Reichsspaltung, und schliesst mit *Joram;* im Südreiche mit *Rechabam* und schliesst mit *Achasja.* Der zweite Zeitabschnitt beginnt im Nordreiche mit *Jehu* (884) und schliesst mit *Jarobam II.* und der ihm nachfolgenden Anarchie (775), während im Südreiche dieser Zeitabschnitt mit *Atalja* beginnt und mit dem 34. Jahre des *Usija* schliesst (775). Die Abgrenzung der Epoche, am Anfange durch den Eintritt der Reichsspaltung (975) und am Ausgange (775) durch das verderbliche Hereinbrechen des assyrischen Einflusses, wurde bereits oben besprochen [1], für unsere Gliederung gilt es nur, die Reihenfolge der Könige beider Reiche chronologisch im Auge zu behalten, weil, wie bei allen politischen Geschichten, die Reihenfolge der Dynasten den Anhalt für die chronologische Kette der Begebnisse abgibt. Das nördliche Reich hatte für den 1. Zeitabschnitt *zehn* in ihren Regierungszeiten sehr ungleiche Beherrscher [2], während das südliche Reich nur *sechs* Herrscher gehabt hat [3]; für den 2. Abschnitt der Epoche waren im Nordreich nur *vier* und im Südreich auch nur *vier* Herrscher [4]: so dass im Ganzen 24 Herrscher in beiden Reichen regiert haben. Wenn man für die historische Betrachtung die Herrscherreihen in beiden Reichen auch auf die nächste Geschichtsepoche (775—588 v. Chr.) ausdehnt, was der Auszug im Königsbuche und der in der Chronik gethan haben, so haben wir im Ganzen 40 Könige, von welchen auf das um 133 Jahre früher zerstörte Nordreich 17 und auf das bis 588 v. Chr. bestandene Reich Juda 23 Herrscher kommen. Aber unter den 23 Königen des Südreiches war nicht ein einziger Dynastie-Wechsel vorgekommen, da man bei allen staatlichen Erschütterungen fest am davidischen Königshause

1. Siehe S. 196 f. — 2. *Jarobam I.* (975), *Nadab* (954), *Baascha* (953), *Ela* (930), *Simri* (928), *Tibni-Omri* (928), *Omri* (924), *Achab* (918), *Achasja* (897), *Joram* (896—884). — 3. *Rechabam* (975), *Abija* (957), *Assa* (955), *Joschafat* (914), *Joram* (889), *Achasja* (885—884). — 4. Im Nordreiche *Jehu* (884), *Joachas* (856), *Joasch* (840), *Jarobam II.* (825—784), worauf noch 9 Jahre der Anarchie folgten. Im Südreiche *Atalja* (884), *Joasch* (878), *Amazja* (838), *Usija* (809—775), während die Jahre 775—758 des *Usija* zur folgenden Epoche gehören.

hielt, während unter den 17 Königen des Nordreiches 9 verschiedene Dynastien zur Regierung kamen, in Folge von Meuchelmord, blutigen Verschwörungen, Heerescomplotten, Palastrevolutionen und Anarchie. Für den langen höchst belehrungsreichen Zeitraum von 387 Jahren israëlitischer Geschichte (975—588 v. Chr.) wäre es ein fruchtbares wissenschaftliches Verdienst gewesen, wenn man jeden bedeutenden und geschichtlich merkwürdigen Herrscher aus der Reihe jener 40 Könige, mit Bezug auf die Volkszustände in religiöser, sittlicher und socialer Beziehung, monographisch bearbeitet hätte. Das in dem Verständniss der althebräischen Geschichtsurkunden noch unwissende 18. Jahrhundert machte zu dergleichen Monographien einen Ansatz[1], der nicht weiter fortgeführt wurde. Bei dem Fortschritte unserer Erkenntnisse und Verständnisse im 19. Jahrhundert und bei unserem offenen Sinn für Geschichtsforschung mussten Einzelschriften über *Jarobam I., Achab, Joschafat, Jehu, Jarobam II., Achas, Chiskija, Joschija* u. a. nicht nur für die Geschichte Israël's, sondern auch für die der benachbarten oder mit Israël in Berührung kommenden Völker, für die Geschichte der Phönikier, Syrer, Assyrer, Babylonier, Aegypter u. a. sehr belehrend werden, daher es zu bedauern ist, dass der Sinn der Bibelforscher sich nicht dahin wendet. Jetzt sind wir, in Bezug auf eine quellenmässige Nacherzählung der 387jährigen Geschichte Israël's, wenn wir von den oft mehr verwirrenden als aufklärenden Schriften über die Chronologie dieser langen Zeit[2] und von einigen wenn auch wichtigen doch nicht immer kritischen Monographien[3] absehen, nur auf ganze, mehr zusammenfassende Schriften angewiesen. Die allgemeinen geschichtlichen Arbeiten von *Bertheau, Menzel, Eisenlohr, Kurtz, Duncker* und *Weber*[4], welche sämmtlich an die grossartig angelegte, mit

---

1. Dergleichen sind: *Obbarius*, ausf. Beschr. der Gesch. des Hauses Ahab (Nordh. 1754, 8); *Kiesling*, hist. Rehabeami (Jena 1753, 4); *Raime*, harmonia vitae Josaphat. (Jen. 1713, 4); dess. diss. de numero annorum regim. Josaph. (Jen.); *Bahrdt*, de bello Abiae et Jerob. (Lpz. 1760, 4); *Martin*, de Ozia odores sacros incendente (Annab. 1761, 4). — 2. Siehe oben. — 3. Siehe oben. — 4. *Bertheau*, zur Geschichte der Israëliten (1842); *Menzel*, Staats- u. Religions-Geschichte der Königreiche Israël u. Juda (1853); *Eisenlohr*, das Volk Israël unter der Herrschaft der Könige (2 Thle. Lpzg. 1855); *Kurtz*, Gesch. des alten Bundes (1853 u. 1858); *Duncker*, Gesch. des Alterth. (Ausg. 2. 1855—1860; Bd. 1. Ausg. 3. 1863); *Weber*, Gesch. des Volkes Israël (Bd. 1. Lpz. 1867, 8).

Gedankentiefe, Begeisterung und historischer Kunst gearbeitete „Geschichte des Volkes Israël“ von *Ewald*[1] nicht hinanreichen, sind noch keineswegs im Stande, eingehende Monographien zu ersetzen, so dass der Wunsch nach solchen noch immer lebendig bleibt. — Wir schliessen hier unsere literaturgeschichtliche Betrachtung über die vorhanden gewesenen und nun verlornen, über die erhaltenen und für unsere und die nächste Epoche verwendbaren geschichtlichen Schriften, über die Auszüge im grossen Königsbuche und in der Chronik, über die Gliederung der aus den vorhandenen Quellen zu beschreibenden Geschichte und über die Hinzuziehung der dichterischen und prophetischen Schriften dieser zur sachlichen Erweiterung oder Berichtigung der Auszüge für die Nacherzählung. Das Eingehen auf Inhalt und Anordnung der Auszüge, auf die Art und Weise ihrer Benutzung der Quellen, auf ihr Verhältniss zur früheren Geschichtschreibung, auf die Verfasser und die Entstehungszeit der Auszüge, auf ihre traditionellen Bestandtheile und auf Styl und Sprachform, — gehört, wie schon oben gesagt wurde, in die späteren Epochen; noch weniger ist hier die Geschichte selbst nachzuerzählen.

II. Das dichterische Schriftthum dieser Epoche (975—775 v. Chr.).

Einleitung. Ein Rückblick auf die Dichtungen der früheren Zeiten Israël's, auf die der vormosaischen, mosaisch-josuanischen, der Richter- und davidisch-salomonischen Zeit, nach den in dieser „Geschichte“ an verschiedenen Orten gegebenen Erläuterungen, ist für das Verständniss des Zusammenhanges aller geistigen Kultur zunächst nothwendig, ohne dass man darauf hinzuweisen braucht[2]. Bevor wir aber die einzelnen dichterischen Schriftstücke unserer Epoche nach Ort und Zeit, nach sprachlichem Gepräge und ästhetischem Werthe zeichnen, bevor wir sie den vorangegangenen Dichtungen als neue Ringe anfügen, haben wir noch auf folgende schon öfter berührte Wahrnehmungen zurückzukommen. Es gehört bekanntlich zum schriftstellerischen Charakter des Alterthums überhaupt, dass den geschichtlich aufgetretenen Persönlich-

1. *Ewald*, Gesch. des Volkes Israël (Ausg. 2. 1851—1859). Für die Zeit der 3. Periode ist der 3. Bd. (Gött. 1853) bestimmt. — 2. Vgl. ob. Bd. I. S. 99. 280. 357. 363; II. an verschiedenen Stellen.

keiten von Seiten der Historik Reden und Dichtungen in den Mund gelegt werden, welche der Erzähler, indem er sich in die zu besprechende Zeit versenkt, nach Eigenart und Lage jener Personen erdichtet. Die Historiker Thukydides, Livius, Tacitus, Josefos u. a. haben in dieser Weise ihre herrlichen geschichtlichen Werke geschrieben, die dadurch eine gewisse dramatische Lebendigkeit bekamen. Es genügte, wenn diese subjectiven Zusätze der Historiker der Sachlage wie dem Geiste der geschichtlich vorgeführten Personen, der Denk- und Bildungsweise derselben angepasst erschienen. Die vom Erzähler den Erzvätern, dem Mose, Josua u. a. zugeschriebenen Reden, Wechselgespräche, Monologen und Dichtungen, insofern sie nicht gesonderte schriftstellerische Erzeugnisse waren, sondern blos die Geschichte illustrirten, sind in gleichem Sinne zu betrachten. Das Eigenthümlichste des althebräischen Schriftthums ist aber: 1. dass die von den alten Erzählern den Personen in den Mund gelegten Dichtungen und Reden als flüssig und beweglich betrachtet wurden, d. h. dass die späteren Nacherzähler es nicht als eine Fälschung der Wahrheit ansahen, für dieselbe Verwendung eine andere Dichtung zu geben oder die alte umzudichten, zu ergänzen oder auch in ganz anderem Sinne zu gestalten, nur um eine theokratische, paränetische oder geschichtliche Wirkung für die eigene Zeit des Schreibers zu erzielen. Die mannigfachen mit der Geschichte verflochtenen Orakeldichtungen, das Siegeslied am Suf-Meer, der Segen Jakob's und Mose's, die Reden und Dichtungen Mose's, Josua's, David's und Salomo's u. a. m. geben Zeugniss davon, und wir müssen diese Eigenheit in der Betrachtung über die Dichtung unserer Epoche voraussetzen. 2. Die dichtenden oder nachdichtenden Persönlichkeiten und zum grossen Theile auch die Historiker und Propheten traten mit ihren Namen, mit der persönlichen Vertretung ihrer Geisteserzeugnisse stets ganz in den Hintergrund, da nur die erzählte Thatsache selbst mit ihren Zwecken und Zielen in den Vordergrund gestellt wird. Fast das Meiste des althebräischen Schriftthums ist uns anonym überkommen, und wo eine spätere Tradition einen Namen beigeschrieben, da ist er sehr häufig nicht der richtige. Während bei andern Völkern jede Geistesschöpfung zusammen mit dem Namen ihres Schöpfers auftrat, ging hier der Erzeuger im Erzeugten unter. 3. Die noch verworrene Ueberlieferung über die Geisteserzeugnisse und die angefügten Beischriften,

welche in eine spätere Zeit fallen und die Namen der Verfasser, die Zeit, die geschichtlichen Motive der Abfassung, oder die Beizählung dieser oder jener Dichtung zu einer gewissen Gattung enthalten, sind bei näherer Betrachtung niemals im Stande, die Anonymität, den Mangel der Zeitangaben zu heben, noch weniger uns über den wahren Charakter eines Schriftstückes zu belehren. Die Beischriften sind entweder nur dunkle, verworrene und missverstandene Ueberlieferungen, oder sie gingen aus subjectiven Anschauungen einer späteren Zeit hervor. Die Beischriften zu Hochlied und Kohelet, welche diese Schriften dem Salomo zuschreiben, die Ueberschriften von Psalmen, welche diese oder jene dem David, Asaf, Salomo beilegen, dass man ferner das herrliche Trostbuch eines grossen Unbekannten (Jesaja II.) dem Jesaja ben Amoz zugetheilt hat, und so noch viele andere beischriftliche Bemerkungen, wird heute Niemand für wahr und glaubwürdig halten. Nur allein wenn die Ergebnisse der geschichtlichen und sprachlichen Erforschung eines Schriftstückes, nach allen Seiten hin beleuchtet, die Ueberlieferung unterstützt, kann von deren Geltung die Rede sein. Nur nach dieser Einleitung gehe ich hier an die Besprechung der Poesie und der Prophetik in den folgenden Abschnitten.

1. Die prophetischen Hochsprüche Bileam's.

Die durch Schärfe und Kürze wie durch Körnigkeit des Ausdrucks ausgezeichneten *Hochsprüche Bileam's*, die der Dichter nur „*Maschal*“[1], die Erklärer „*messianische Weissagungen*“ nennen, basiren auf die Bileam-Geschichte am Ausgange der mosaischen Zeit, wo sie in der dortigen dichterischen Erzählung als Aussprüche Bileam's erscheinen[2]. Die wirklich geschichtliche und mit dem Glanze der wunderbaren Sage verherrlichte Grundlage[3] zu diesen prophetischen Hochsprüchen ist das Begebniss, welches in die Zeit der Eroberungszüge Israël's in dem ostjordanischen Gebiete (1456 v. Chr.) fällt, und über welches schon der für uns älteste Erzähler eine alte Urkunde vorgefunden haben muss, die er auszüglich in der Geschichte Israël's im Streite mit Moab und Midjan gegeben

---

1. Als מָשָׁל Nu. 23, 7. 18; 24, 3. 15. 20. 21. 23. Sonst wurden sie auch als בְּרָכוֹת angesehen. — 2. Nu. K. 23. 24. — 3. Zu der Sage von dem redenden Thiere vgl. als Parallele *Homer*, Il. 19, 404 f.; *Aelian*, Th.-G. 12, 3; *Virgil*, georg. 1, 478.

hat[1]. Wir haben oben, bei Besprechung der 3. Wendung der „Geschichte Israël's bis zur Richterzeit", eine richtige Darstellung des Geschichtlichen gegeben[2], wie wir auch das Nöthige über die alten Hochsprüche Bileam's in Verbindung mit der Geschichtserzählung, über die spätere Umdichtung derselben, was ja auch bei den Jakob-Sprüchen und bei dem Segen Mose's der Fall war, schon in Kürze oben angedeutet haben[3].

Charakter und Ziel der bileam'schen Hochsprüche. Die dem Bileam in den Mund gelegten Hochsprüche verkünden im Allgemeinen unvergängliches Heil, ewigen Sieg, weitstrahlende Verklärung, grosse und mächtige Herrlichkeit für Israël unter einem siegreichen König, und man kann wohl diese von Glück überfliessenden Ahnungen, diese Hoffnungen für das Gottesvolk, dieses Zurückdrängen aller Schatten und Flecken, in den geflügelten Sprüchen unstreitig „Weissagungen" nennen, obgleich der Dichter sie nicht als solche gibt. Es ist eine kunstvoll angelegte Dichtung, an die alte Bileam-Sage der mosaischen Zeit geknüpft, um für die Unsterblichkeit und das unvergängliche Wesen Israël's, für seine Unzerstörbarkeit, ewige Bestimmung, für seine Verklärung in dem Verhältnisse zu Gott zu begeistern, da der Sieg Israël's bei seiner Berührung mit der heidnischen Welt, d. h. mit den benachbarten Völkern, nur Ausfluss dieses Ursegens ist. Diese Dichtung will nicht, wie der Segen Mose's u. a., auf die Heroen der Gemeinde, auf die Vorkämpfer und Volksleiter, auf einzelne Bilder des innern Volksglückes hinweisen, sondern sie schaut das Volk in seiner Ganzheit, erhaben über alles Persönliche und Individuelle. Aus dem innern Gepräge dieser Hochsprüche erkennt man bereits den prophetischen Geist eines *Joël, Amos* und *Hoschea*, und die geschichtlichen Spuren der Dichtung führen wirklich auf diese geschichtliche Epoche. Auf die Zeit des 8. Jahrhunderts und auf das Südreich Juda oder speciell

1. Nu. K. 22—23, woran sich noch K. 25 u. 31 anschliessen. — 2. Siehe ob. I. 395 f. Der natürliche Verlauf jener Geschichte nach urzeitlicher Anschauung und wie Mose selbst in seinen letzten Reden, wie Josua, Micha, Nehemia bis herab auf Josefos, Philo u. das NT. diese Erzählung als geschichtlich angesehen haben, wie der Verlauf des Kampfes mit Midjan, das Gesetz über die Ausschliessung Moab's aus der Gottesgemeinde nur die richtige Folge der Bileam-Geschichte ist, wurde bereits dort dargestellt. *Ewald* (Gesch. II. S. 220 f.) hat zuviel aus einzelnen Momenten der Bileam-Geschichte gefolgert. — 3. Ob. I. 453.

auf Jerusalem als Ort der Abfassung weist schon die Kunst der Darstellung nach Inhalt und Form hin. Die Benutzung einer alten verschollenen Sage zur Einkleidung der Dichtung, die Umbildung der Sage selbst, um sie in fast epischer Gewandung zu gestalten und zur Aufnahme der Hochsprüche geeignet zu machen, führt uns in eine Zeit verbreiteter Kunstblüthe, in eine Zeit, in welcher die Sage als die geschichtliche Grundlage zur Dichtung künstlerisch gewählt wurde, wie es mit der in etwas späterer Zeit verfassten Dichtung Ijjob ebenso der Fall war.

Inhalt und künstlerische Anordnung der Hochsprüche. Der Dichter. Die Beleuchtung der Hochsprüche nach Inhalt, Gliederung, Sprachfarbe und Verfasser hat vorläufig sowohl von der ältern als der jüngern Bileam-Sage abzusehen. Diese sollet bei Besprechung der Sagen dieser Epoche ihren Platz finden. Die Hochsprüche zerfallen in 4 grössere Dichtungen, welchen 4 sich 3 kleinere anschliessen; jede der *sieben* nennt der Dichter *Maschal*, d. h. Dichtung, aber nicht „Weissagung“[1], und es scheint angemessen, das Wort *Maschal* beizubehalten. Das *erste Maschal* besteht aus 4 Strophen, von denen nur die zweite nicht vier-, sondern zweigliederig ist. Der dichterische Inhalt dieses *Maschal*, wenn man von den einleitenden, auf die Bileam-Sage bezüglichen Verszeilen absieht, schildert in schöner dichterischer Sprache das Gottesvolk als das auserwählte, von Gott begnadigte und vor allen Völkern durch Religion und Gotteserkenntniss einzig dastehende, welches durch Fülle, Menge[2] und politische Macht glänzt, so dass der Dichter den heidnischen Weisen den Wunsch aussprechen lässt, die Unsterblichkeit Israël's theilen zu können[3]. — Das *zweite Maschal* besteht aus 7 Strophen, von denen jedoch die erste, dritte und fünfte zweigliedrig sind. Inhaltlich spricht sich der Dichter darin über die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Segensverheissungen an Israël aus, die wie Jehova selbst feststehen; er schildert den innigen Zusammenhang Israël's mit seinem

1. Nu. 23, 7—10; 23, 18—24; 24, 3—9; 24, 15—19; 24, 20; 24, 21—22; 24, 23—24. Jeder dieser 7 Sprüche beginnt mit וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ. *Maschal* kommt nur von hochgehaltenen dichterischen Reden, nie von Weissagungen vor. — 2. Für das schwierige וּמִסְפָּר אֶת־רֹבַע (Nu. 23,10) ist nach HSS., Sam. u. LXX וּמִי סָפַר אֶת־רִבֹּות zu lesen. — 3. Die Unsterblichkeit ist in den ewigen Hoffnungen begründet, welche die Gesammtheit durchdringen.

Gotte, nachdem jede Gemeinschaft mit dem Heidenthum gelöst worden ist. Das Ergebniss dieser heiligen Gemeinschaft ist der Siegesjubel des davidischen Königs, die alles bezwingende Macht Gottes, wie beim Auszug aus Aegypten, um dem Wildstier gleich die Feinde zu zertreten. So lange man daher nach den Aussprüchen Jehova's fragt, wird ein heidnischer Prophet Israël keinen Schaden zufügen. — Das *dritte Maschal* besteht ebenfalls aus 7 Strophen von ungleichen Versgliedern und schildert in einem Gottesspruch[1] das glänzende, gesegnete, durch Ansehen und Reichthum begnadigte Land Israël, den siegreichen (davidischen) König, wie er den alten Araberstamm Amalek (Agag), die heidnischen Völkergruppen im Süden Juda's unterwirft. — Das *vierte Maschal* mit seinen 5 Strophen von ungleichen Versgliedern schlägt einen visionären Ton an, das Geschichtliche in diesem Dämmerlichte verklärend. Treu seiner künstlerischen Einkleidung lässt der Dichter den heidnischen Weisen von des Ostens Bergen her über das Geschick Moab's sagen: „*Ich sehe ihn, jedoch nicht jetzt, — ich schaue ihn, jedoch nicht nah, — aufleuchtet ein Stern in Jakob's Mitte, — und ein Scepter ersteht aus Israël, — er zerschellt die Fürsten*[2] *Moab's — und entwurzelt die Söhne des Kriegslärmes*". Ein gleiches Schicksal wird über Edom ausgesprochen, welches wie Moab vom davidischen König unterworfen werden wird, wie er früher Amalek, die Araberstämme des Südens, unterwarf. An diese *vier* Maschals schliessen sich *drei* kleinere an, worin der völlige Untergang Amalek's, die Wegführung der in Abstammung mit ihm verwandten Kenäer aus ihrer Ansiedelung im äussersten Norden Palästina's, und endlich der einstige Untergang der assyrischen Weltmacht durch die aufstrebenden Küstenvölker des mittelländischen Meeres verkündet wird.

Für den geschichtlichen Inhalt der sibyllisch klingenden Hochsprüche, für jene dichterischen Räthsel, welche der Dichter den Bileam in visionärer Verzückung sagen lässt, hat der Historiker, wie in den Prophetien und Apokalypsen, die positive Unterlage zu suchen. Die althebräische Dichtung ist bekanntlich niemals rein erfundenes Kunstgebild der Phantasie, eine ausersonnene rhythmische Schöpfung ohne Realität, sondern eine Begleiterin der Geschichte; auch hier schildert sie nur eine schöne Gegenwart in prophetischer Ver-

1. נְאֻם. — 2. Für פַּאֲתֵי haben schon LXX, Targ. פַּחֲתֵי gelesen.

klärung, und das Zurückgreifen des Dichters in das Halbdunkel der Sage ist nur eine dichterische Kunstform. Alle geschichtlichen Spuren weisen auf die Entstehung dieser Hochsprüche in der ersten Regierungszeit des *Usija* hin (c. 780—775 v. Chr.). Unter dem davidischen Usija erklomm das Reich Juda eine hohe Stufe des Glückes, der Macht, des Wohlstandes und der damit verbundenen fortschreitenden Kultur. Unter ihm wurden die Filistäer besiegt, *Jabne, Gat* und *Asdod* ihnen weggenommen und in dem filistäischen Gebiet judäische Besitzungen angelegt. Ebenso besiegte Usija die amalekäischen Araber in *Gurbaal,* unterwarf Edom und Moab, ebenso den Araberstamm der Me'unäer, und dehnte seine Herrschaft und Macht auch vielfach über das ostjordanische Gebiet aus. Zu dem Ruhme seiner glücklichen Kriege, zusammt der Ausdehnung seiner Herrschaft bis nach Aegypten hin, gesellte sich noch der Ruhm seiner herrlichen Bauten, seiner Reorganisation des Heeres, seiner Vervollkommnung der Kriegswerkzeuge und der Befestigungen, seiner Gewinnung des Hafenplatzes *Elat,* verbunden mit einer echt theokratischen Regierung im Innern[1]. Um diese Zeit war es auch, als das aufstrebende, wilde und eroberungssüchtige Assyrien bereits Persien und Medien, Babylonien, Mesopotamien und zahlreiche andere Länder eroberte, zu einer Weltmacht sich gestaltete, den Eufrat überschritt und unter *Pul* in das ostjordanische Gebiet und in Nordpalästina Streifzüge zu machen anfing. Und wenn unser Dichter die Gefahr für Juda von Assyrien aus nicht ahnte, so meinte er doch, indem er auf die den Amalekäern verwandten Kenäer zu sprechen kommt, dass sie aus ihrer Niederlassung im Norden von den Assyrern weggeschleppt werden könnten[2]. Für die wilde Grossmacht Assyrien glaubt der Dichter den Untergang durch die Küstenvölker des mittelländischen Meeres, die damals bereits eine politische Regsamkeit entwickelten, verkünden zu können, was jedoch nicht eingetroffen ist.

Die Abfassungszeit dieser Hochsprüche, die wahrscheinlich auch die der Umdichtung und Neubildung der Bileam-Sage

1. Vgl. 2 K. 15, 1—7; 2 Chr. K. 26. — 2. Nu. 24, 22. Ein Theil der Kenäer trennte sich von den Stammgenossen im Süden und siedelte sich im Nordgebiet an (Ri. 4, 11). Die Wegführung erfüllte sich freilich erst 740 v. Chr. unter Tiglat-Pileser (2 K. 15, 29), doch hat Pul dies bereits fürchten lassen. Vom Ausspruch über Amalek kam der Dichter auf die Kenäer, von diesen auf Assyrien.

war, führt uns auf die Spur des Dichters. In der Geschichte Usija's wird erzählt, dass dieser einen Freund und theokratischen Vertrauten mit Namen *Secharja* besass, welcher diesem König auf der religiösen Bahn belehrend zur Seite stand und welchem er den Ruhm einer theokratischen Regierung im Innern und der Macht und des Glanzes nach Aussen zu verdanken hatte[1]. Wirklich schritt Usija auch nach dem Tode dieses Rathgebers zu Uebergriffen in die Rechte der Priester. *Secharja* wird nicht Prophet (Nabi, Choseh), sondern ein Mann genannt, der beständig Gott verehrte und Meister in göttlichen Visionen war[2], d. h. den in höchster Begeisterung und ekstatischen Zuständen göttliche Visionen überkamen, um das im Geiste Erschauete niederzuschreiben, was aber nichts weiter sagen will, als dass er ekstatischer, visionärer Dichter war. Die Hochsprüche, welche nur *Maschal* heissen, sind in der That nur visionäre Dichtungen[3]. Ueber die Eigenthümlichkeiten der Sprachfarbe hat man bei der Bileam-Sage nachzusehen.

2. Das grosse ermahnende und drohende Abschiedslied Mose's[4].

Eine Würdigung dieses offenbar frei umgedichteten Liedes erheischt einen Rückblick auf Verfasser, Zeit und Zweck des nun verlornen Originals. Das Heldenbuch Mose, wahrscheinlich von *Kaleb* oder *Elasar* beim Beginne der Richterzeit verfasst und vom Verfasser der Volksgeschichte der mosaischen Zeit ausgezogen[5], berichtet in demjenigen Theile, welcher die letzte Lebenswendung Mose's schildert[6], dass dieser Führer Israël's beim Abschiede von seinem Volke ein grosses Mahnlied gedichtet[7], welches Josua, sein Jünger, niedergeschrieben und öffentlich vorgelesen habe, und das zum Zeugniss wider ein später vielleicht rückfälliges Israël in dem Schreine neben der Bundeslade aufbewahrt wurde[8]. Jenes

1. 2 Chr. 26, 5. — 2. הַמֵּבִין בִּרְאוֹת הָאֱלֹהִים, vergl. Dan. 1, 17; wenn LXX, Targ., Syr. בְּיִרְאַת gelesen haben, so ist dies nur matte Umschreibung. — 3. Zu den, wenn auch sämmtlich ungenügenden Hilfsmitteln gehören: *Moebius*, hist. proph. Bil. (L. 1676). *Obbarius*, krit. Unters. des Lebens u. d. Gesch. Bil. (L. 1755). *Kjerner*, disp. (Greifsw. 1786). *de Geer*, de Bileamo (Leyd. 1816). *Steudel* (Tüb. Ztschr. 1831. II. 66—99). *Hengstenberg*, die Gesch. Bileam's u. seine Weissagungen (Berl. 1842). *Ewald* (Jahrb. VIII. 1—41). — 4. Dt. K. 32. — 5. Ob. I. 441—442. — 6. Das. I. 438—442. — 7. Es wird von Dt. 31, 19 ab einfach שִׁירָה genannt. — 8. Schon *Dathe*, *Green*, *Herder*, *Rosenmüller*, *Justi* u. a. halten dies für geschichtlich glaubwürdig.

originale Abschiedslied, dessen Niederschrift, Vortrag und Aufbewahrung geschichtlich stark betont wird, besitzen wir aber in der ursprünglichen Fassung nicht mehr, sondern in einer völlig freien Umdichtung[1], was gegenwärtig nicht mehr bezweifelt wird. Nach der schon öfter besprochenen Gewohnheit althebräischer Schriftsteller wurden, der praktischen Zwecke wegen, alte Dichtungen, wenn sie nach Jahrhunderten nicht mehr für die gewünschten Zwecke passten, ganz oder theilweise umgedichtet, und so ist dies auch hier, wie mit dem Segen Jakob's und Mose's, mit den Hochsprüchen Bileam's u. a. geschehen[2]. Wir dürfen wohl voraussetzen, dass die nun verloren gegangene Dichtung Ermahnungen und prophetische Androhungen in Verschlingung der Gegenwart mit der Zukunft zum Inhalt gehabt habe, dass vielleicht manche Strophe oder Verszeile in die Umdichtung übergegangen sei. Allein wir haben es hier mit dem uns vorliegenden, nach Jahrhunderten umgedichteten Liede zu thun, und nur in Würdigung dessen haben wir *über Inhalt, geschichtliche Bezüge, dichterischen und sprachlichen Charakter, über Zeit und Ort der Abfassung* zu sprechen.

Inhalt und geschichtliche Bezüge. Den allgemeinen sachlichen *Inhalt* des Liedes anlangend, so lässt der Dichter den vor seinem Tode von Israël sich verabschiedenden Mose dem Volke vorwerfen, dass es in undankbarer Weise von Gott abgefallen sei, heidnische Religion und Sitten angenommen habe und durch Wohlleben, Ueppigkeit, Reichthum und Verweichlichung feig geworden und entartet sei. In der Weise der lyrischen Dichter leitet der Verfasser sein Lied mit dem Ergusse der eigenen Empfindungen ein, ruft Himmel und Erde zu Zeugen, die Hörer zur Aufmerksamkeit und zur Verherrlichung und Preisung Gottes auf, und gibt bei der dichterischen Schilderung der religiösen und politischen Versunkenheit Israël's eine glänzende Darstellung der Vergangenheit Israël's unter der väterlichen Leitung Jehova's, sowie der Zeiten von der Gründung des Volkes unter Mose bis über die David's und Salomo's hinaus. In diesem Rückblicke werden die hervorragenden Momente der Geschichte Israël's bis zur Spaltung des Reiches, z. B. die Erlösung aus Aegypten, die Gründung der Gottesgemeinde,

1. *Vater*, Comm. III. 639 f.; *Gesenius*, de Pent. sam. p. 7; *Justi*, Weissagungs-Gesang; u. so noch andere. Vgl. ob. I. 399. — 2. Vgl. ob. I. 452.

die wunderbare Leitung durch die Wüste, die siegreiche Eroberung Kenaan's, der Glanz der Zeiten David's und Salomo's in herrlichen Versen beschrieben, wobei die Tage David's und Salomo's bereits als „Tage der Vorzeit" bezeichnet werden. Mit der Schilderung des religiösen und sittlichen Verfalls Israël's zeichnet der nur als Dichter sich gebende, von Gott daher nur in der dritten Person sprechende Verfasser die andauernde Herrschaft eines grausamen und entsetzlichen heidnischen Volkes über Israël, die harten Schläge, die Nöthe und Leiden, die es durch dieses Unvolk zu erdulden hat, die er aber als gerechte Strafe der Versündigung ansieht. Der Dichter lässt Gott sagen: „Ausschütten will ich über sie die Uebel, — erschöpfen meine Pfeile an ihnen: — verdorrt vom Hunger und verzehrt von der Pest — sowie von unheilbarer Seuche, — lass ich des Wildes Zahn noch auf sie los, — zusammt dem Gift der Staubeskriecher; — von Aussen soll das Schwert verheeren — und von Innen her der jähe Schreck" u. s. w. Wie das hereinbrechende Verderben, ebenso wird die ursächliche Versündigung in überschwenglicher Redefülle dargestellt. Israël ist „ein tiefverkehrtes und lasterhaftes Geschlecht", „es verstiess Gott, welcher es geschaffen, es schürte Gottes Eifersucht durch Götzen, und durch Gräuel seinen Unmuth; es opferte den Wüstengeistern" u. s. w. Auf diese rein dichterische Schilderung folgt nun als Schluss eine prophetische, im Namen Gottes redende Verheissung, so dass zuletzt Prophetik und Lyrik im Zauber eines nicht zu singenden, sondern nur zu hörenden und zu lesenden Liedes sich vereinigen. Der Dichter verweist in dieser Ausschau auf eine künftige Wendung in den Geschicken Israël's durch Jehova, denn Israël werde den Feinden die Uebelthaten vergelten. Die Feinde werden in blutiger Schlacht geschlagen oder in Gefangenschaft geführt werden; beide Reiche werden jubeln, wenn Land und Volk gesühnt sein werden.

Dieser umrissliche Inhalt des grossen Liedes, obgleich darin kein Name, kein Begebniss ausdrücklich genannt ist und überhaupt alles Geschichtliche in dichterischer Verschleierung erscheint, birgt doch noch so manche geschichtliche Bezüge, dass wir über die Zeit der Abfassung kaum in Zweifel sein können. Die vom Dichter als gegenwärtig geschilderten religiösen Zustände, die Angaben über die Verderbtheit des Volkes, weisen deutlich darauf hin, dass er den Abfall und das Unwesen seit Jarobam, namentlich unter Omri und Achab im Auge hatte, und von den

politischen Leiden Israël's, von seinen öftern blutigen Niederlagen durch *Benhadad* I. und II. und *Chasaël,* von den Bedrängnissen des Zehnstämmereichs innerhalb eines ganzen Jahrhunderts von *Baascha* bis *Joasch* (940—840 v. Chr.) [1] berichtet uns die Geschichte hinlänglich, so dass wir die Zeichnung im Liede genau wiederfinden. Aber erst unter *Benhadad* III., durch Joasch, König des Nordreiches (840—825 v. Chr.), erfüllte sich die prophetische Aussage des Dichters, denn dieser Benhadad wurde dreimal geschlagen und musste alle Eroberungen seiner Vorfahren wieder herausgeben [2]. Der ganze Gedankengang und die sprachliche Form des in Samaria lebenden Dichters bewegt sich offenbar innerhalb unserer Epoche, die man auch die syrische genannt hat [3]. Nirgends findet sich eine Anspielung auf den Fall Samaria's, auf die Assyrer, auf das Exil der 10 Stämme, so wenig wie vom Reiche Juda die Rede ist. Wie alle Propheten und Besseren Israël's in jenen Zeiten seit *Jarobam I.* hoffte auch unser Dichter auf eine Vereinigung der beiden Brüderreiche unter davidischer Dynastie [4], welche Hoffnung sich damals zu einer messianischen zuspitzt.

Dichterischer und sprachlicher Charakter des Liedes. Das im Geiste der mosaischen Theokratie und der messianischen Hoffnungen auf ein vollkommenes und unvergängliches davidisches Reich gedichtete, und als etwas Prophetisches dem Mose in den Mund gelegte Lied gibt uns in seiner Gedankenfülle und Kraft, wie in seinem sprachlichen Zauber, ein schönes Zeugniss von dem im nördlichen Reiche Israël waltenden Geiste. Dieses Zeugniss aus dem 9. Jahrhundert ist um so höher anzuschlagen, als man, bei der durch das Heidenthum herbeigeführten religiösen und sittlichen Versunkenheit und politischen Verkommenheit, an einen Eifer für die wahre Religion und an einen solchen dichterischen Schwuug kaum denkt. Von dem Schriftthume des nördlichen Reiches, namentlich von seinem dichterischen, hat sich zur Vergleichung nur wenig erhalten; die öftern Verwüstungen und Wirrnisse, der frühere Untergang des entarteten Reiches haben die dagewesenen Schriftthümer weggeschwemmt, so dass jeder Fund aus diesem

1. 1 Kö. 15, 17 f.; 20, 1 f.; 20, 31 f.; 22, 3 f.; 2 K. 6, 8—23; 7, 1; 8, 28; 12, 17 f.; 13, 3. 22. — 2. 2 K. 13, 25. — 3. Der syrische Einfluss zeigt sich sprachlich in שֵׁדִים (32, 17), im Syrischen eine Art Götter, in מוּמָה (32, 15; s. m. WB.), in der Form אָזְלַת 32, 36 u. a. — 4. Dt. 32, 43.

Reiche als etwas Seltenes erscheint. Wohl wissen wir aus der Richter- und der david-salomonischen Zeit von Dichtungen im nördlichen Reiche[1], wir wissen von dem dort entstandenen Hochliede, von den dortigen Spruchdichtungen und Psalmen[2], allein gerade in Bezug auf die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts wissen wir wenig, und wir dürfen aus unserem Liede voraussetzen, dass damals Israël die lyrische und prophetische Dichtung ausbildete und kunstvoll anbauete. — Der dichterische Charakter dieses grossen Liedes besteht zunächst in der kunstgemässen Anlage und Ausführung, in der rhythmischen Gliederung seines Gedankeninhalts in 6 stufenweise fortschreitenden Strophen von gleicher Länge und kunstvoller Ebenmässigkeit, von denen *drei* je 22, *zwei* je 25 und *eine* wieder 22 Verszeilen haben[3]. Das Sprachgepräge des samarischen Dichters ist gewählt und zierlich, bald weich und geglättet, zart und malerisch, bald alterthümlich, streng, kraftvoll und ursprünglich, je nachdem der mehr oder weniger bewältigende Gedankeninhalt ihn dazu trieb. Im Ganzen ist aber ersichtlich, dass der Dichter schon ausgebildete hohe Muster von Dichtern und Propheten, eine schon durchgebildete Sprache, die alle Härte und Steifheit abgelegt, vor sich gehabt hat, dass ihm sogar gewisse Ausdrücke aus der davidischen Zeit[4] geläufig sind. Dies schliesst aber eine eigenthümliche Farbe der Sprache, den Gebrauch von sonst nicht weiter vorkommenden, aber doch leicht erklärbaren That- und Nennwörtern[5], besondere Phrasen und Zusammensetzungen[6] oder die Verwendung von seltenen poetischen Ausdrücken[7] nicht aus. Manche Redensarten werden im Geschichtsbuche fast nur in der Geschichte des Nordreiches dieser Epoche gebraucht[8], so dass auch darin auf Ort und Zeit des Dichters geschlossen werden kann.

Ort, Zeit und Name des Dichters. Nachdem ein genauer

---

1. Vgl. ob. S. 98. 103. 111. — 2. Siehe ob. II. 178—179; 187 f. — 3. Nämlich I. Dt. 32, 1—7; II. 8—14; III. 15—21; IV. 22—27; V. 28—35; VI. 36—42. Daran schliesst sich noch eine Schlussstrophe (Vs. 43) von 4 Verszeilen. Zusammen hat dieses Lied 140 Verszeilen. — 4. Z. B. צוּר (Fels) für Gott. — 5. So als Thatwörter כּוֹנֵן, הִפְאָה, שָׂעַר, כָּמַס, שָׁיָה, כָּשָׂה, als Nennwörter סִתְרָה, נָסִיךְ, שִׁלֵּם, מָזֶה, מְרִירִי, חֵמֶר, מוּמֶה, יְלֵל, פְּתַלְתֹּל, אֵמֻן, שְׂעִירִים u. a. in besondern Bedeutungen. — 6. אֹבַד עֵצָה, לֹא־אֵל, לֹא־ יָהַב גֹּדֶל, בְּרַק חֶרֶב, עַם u. a. — 7. Z. B. זֹחֲלֵי עָפָר, יְמוֹת, הִקְנִיא u. a. — 8. Z. B. עָצוּר וְעָזוּב u. a.

kritischer Einblick in dieses herrliche Lied die Zueignung desselben an Mose sofort als Einkleidung, als eine eigenthümliche Kunstform der althebräischen Schriftstellerei erkennen liess, so war es leicht auf Ort und Zeit der Abfassung zu kommen, wie wir oben gesehen haben und alle Exegeten gegenwärtig diesem Ergebniss zustimmen. Denn das Schwanken, ob diese Dichtung der syrischen (*Knobel*) oder assyrischen Zeit (*Ewald*) angehöre, ist von geringer Bedeutung, sobald das Uebrige feststeht, dass die Dichtung im nördlichen Reiche entstanden ist. Alle Spuren führen aber noch besonders auf die Zeit der Kämpfe mit den Syrern, als der endliche Sieg Israël's über dieselben unter *Joasch* noch bevorstand, so dass der Dichter c. 840 v. Chr. in der Hauptstadt des nördlichen Reiches (Samaria) gelebt haben muss. Auf das Reich Juda leitet weder der sachliche Inhalt, noch die Sprache hin, und die Zustände, welche das Lied voraussetzt, sind nur im Reiche Israël zu finden. Der Name des Umdichters ist, wie die Namen so vieler zerstreuter Lieder, unbekannt geblieben, da, wie schon öfter erwähnt wurde, im hebräischen Schriftthume die Verfasser in den Hintergrund traten; ebensowenig ist derjenige bekannt, welcher diese Dichtung in das Deuteronomium da eingefügt hat, wo sie jetzt steht, wie wir überhaupt nur von der Zeit der Redaktion des Fünfbuches, die in die nächste assyrische Epoche fällt[1], nicht aber vom Redaktor etwas wissen.

3. Die einzig erhaltene Schauspieldichtung (940 v. Chr.). Das sogenannte Hochlied.

Einleitung. Eine befangene Heiligsprechung des althebräischen Schriftthums hat 27 Jahrhunderte lang diese einzigartige dramatische Dichtung des hebräischen Alterthums, die schönste Blüthe in der Geschichte aller menschlichen Dichtung, missverstanden. Denn wenngleich schon ein *Origenes* meint, das Hochlied sei als Drama aufzufassen, so hat er es doch selbst[2], und die Hunderte von Erklärern nach ihm, nur zu

1. Manches ist sogar noch später, wie Lev. 26, 3—45 u. erweitert Dt. K. 28. Jene dichterische Mahn- u. Drohrede fällt bereits in die Zeit nach dem Untergange des Reiches Israël. Vgl. *Ewald*, Gesch. I. S. 145. — 2. *Origenes* hat 12 Bücher üb. die Allegorien des Hochliedes geschrieben, von denen sich noch kleine Fragmente erhalten haben. Gerade er wurde der Vater der Allegoristen. In einer Geschichte der Deutung dieses Buches zeigt sich, dass erst mit *Herder* das Hochlied natürlich angeschaut und mit *Ewald* dessen Verständniss eröffnet wurde.

einer mystisch-allegorischen Karikatur herabgezogen. Wohl gingen die Lehrer der Synagoge und der Kirche im Morgen- wie im Abendlande, Talmud, Targum und Kirchenväter (Origenes, Efrem, Hieronymus, Augustin u. a.) von der richtigen Anschauung aus, dass diese Dichtung kein müssiges Gedankenspiel sein könne, dass der Dichter nicht blos das Schaffen eines Kunstwerkes in einer schönen dichterichen Form zum Ziele gehabt habe, da alle althebräische Schriftstellerei in der That von religiösen und sittlichen Zwecken geleitet wurde. Allein die aus der rein menschlichen Dichtung sich ergebende Wahrheit über die Liebe, welche man als Gefühl und nicht als Gegenstand des Erwerbes wie eine Waare zu fassen hat, die von Jünglingen und Mädchen zu beherzigende Lehre über das Wesen der Liebe, zum Widerstand gegen alle Lockungen und Schmeicheleien, galten den befangenen Auslegern und Allegoristen zu gering, daher man in diesem reizenden Liebesdrama, wie in der Schöpfungsgeschichte und in der grossen Vision des Jecheskel, eine viel tiefere Weisheit suchte (Origenes, Hieronymus). Von einer allegorischen Ausdeutung des Hochliedes, in der wohlgemeinten, aber beschränkten Absicht, es für die heilige Schrift zu erhalten, müssen wir hier ebenso absehen, wie von der niedrigen Auffassung eines *Michaelis* und seiner Nachtreter, welche darin den Mangel sittlichen Geistes, ein aufgerolltes Bild unverschleierter Wollust und Sinnlichkeit erblicken und es lieber aus dem biblischen Schriftthume ganz ausscheiden wollten [1]. Dem Missverstande gegenüber verlohnt es sich der Mühe, das Hochlied nach seiner Idee und Einkleidung, nach seiner Form und Kunst, nach seinem Charakter und nach Ziel, Vaterland und Zeit vorzuführen.

Idee und Einkleidung dieses Lebensspieles der Liebe. Die geflügelten in den Mund einer ländlichen Jungfrau gelegten Worte des Dichters über das Wesen der Liebe, der Ausspruch: „... *denn gewaltig wie der Tod ist die Liebe, unbesiegbar wie die Hölle ist das Feuer der Liebe, ihre Funken sind Feuerfunken, ihre Glut ist Gottesglut; viele Wasser können die Liebe nicht löschen, Ströme überschwemmen sie nicht, und gäbe einer all sein Hausvermögen für die Liebe, nur verachten wird man ihn*“ [2], beweist bereits den idealen Zug, mit welchem der dramatische Dichter

1. *Michaelis* hat es wirklich von seiner Bibelübersetzung ausgeschlossen. — 2. HL. 8, 6—7.

die ganze Dichtung tränken wollte. Die wahre reine Liebe ist in ihrer Hingebung unbefangen, unschuldig, an das Geschlechtliche nicht denkend, und daher ohne scheue Zurückhaltung, ohne von Aussen und von Aeusserlichem bestimmt zu werden [1]. Wie Schatten zum Licht verhält sich die Geschlechtsliebe zu der wahren, gesetzlichen, auf eine Vermählung hinauslaufenden Liebe; der Schatten gehört zur Illustration des Lichts [2]. Die wahre Liebe darf mit aller sinnlichen Glut, mit allem Zauber der Phantasie die körperlichen Reize ihrer Gegenliebe schildern. Hier ist der sinnliche Ausdruck, der Liebesgenuss ein erlaubter und geweiheter [3], während die erheuchelte, buhlerische, flatterhafte und unedle Frauenliebe nur Unkeuschheit, Sinnlichkeit und Wollust abspiegelt [4]. Die Gegensätze finden sich in unserer Dichtung bei beiden Geschlechtern verkörpert: der wahren Liebe des Hirten wird die erheuchelte des Königs, und der edlen Liebesschwärmerei der Sulamäerin wird die blos sinnliche der Kebs- und Hoffrauen gegenübergestellt, um die Monogamie zu empfehlen und die geweihete Liebe und Treue zu preisen.

Für die Schilderung des wahren idealen Wesens der Liebe mit seinen Gegensätzen wurde vom Dichter eine sagenhafte, im Volke vielfach erzählte Begebenheit aus Salomo's Leben, die Sage nämlich von Salomo und der Sulamäerin, benutzt und kunstvoll, unter Versetzung der Leser und Zuschauer in die Mitte der Handlung, dramatisch gestaltet, um die Idee zu verkörpern. Die Fabel des Spielgedichts ist diese: Auf einem im Frühling von Jerusalem aus nach dem entfernten Norden des Landes gemachten Ausflug Salomo's, der dabei von seinem Hofstaat und von Hoffrauen begleitet ist, kam dieser Freund der Frauen in die weinreiche und blühende Gegend von *Sunem* (Sulem) [5]. Beim Vorüberfahren vor einem Nussgarten zu Sunem entdeckt der König und sein Hof ein im Gebüsch für sich tanzendes, durch schwärmerische Entzückung und jungfräuliche Liebesgluth doppelt schönes Mädchen, das mit allen leiblichen und geistigen Vorzügen ausgestattet zu sein schien [6]. Das Mädchen, von ihrem Geburtsort die Sulamäerin genannt, hatte

1. Vgl. HL. 3, 4; 5, 3; 8, 1. — 2. HL. 1, 12—13. — 3. Das. 4, 6—5, 1. — 4. Das. 7, 2—10. — 5. Die nördliche Aussprache war שׁוּלֵם, heute *Sûlam*, hingegen hiess in der Geschichte der Ort שׁוּנֵם. *Robinson*, Pal. III. 402; s. m. WB. s. v. — 6. HL. 2, 14 f.; 4, 3. 11; 6, 10 f.; 7, 1—2; 8, 13.

früh ihren Vater verloren, hatte mütterlicherseits mehrere Stiefbrüder, welche nach althebräischer Sitte eine fast väterliche Gewalt über es üben durften; aber sie missbrauchten diese, um die verwaiste Stiefschwester zu einer Hüterin eines fernen Weinberges und Nussgartens zu bestimmen[1]. Ein junger Hirt der Nachbarschaft hatte die Liebe der Sulamäerin entzündet und gewonnen, aber die gegenseitige schwärmerische Liebe war bei der zufälligen Begegnung mit dem König noch frei, da die Brüder noch nicht zur Verlobung ihre Zustimmung gegeben hatten[2]. Von Liebes- und Frühlingslust schwärmerisch ergriffen, führte das Mädchen ahnungslos einen Selbsttanz aus, als sie gerade von den fremden vornehmen Lauschern erblickt wurde, die in den Anblick so vieler Anmuth und Schönheit versunken waren. Als die Sulamäerin sich bemerkt sah, wollte sie sich scheu zurückziehen; allein der König, von ihrer Erscheinung eingenommen, wünschte sie in seine Burg zu Jerusalem zu ziehen, wozu sogar die Hoffrauen sie ermunterten[3]. Ein gesetzliches Hinderniss war nicht vorhanden, da die Schöne weder verlobt noch vermählt war, die vormündlichen Brüder widersetzten sich nicht, und der Hirt, der Geliebte ihres Herzens, war fern. Der König gab die nöthigen Befehle, das Mädchen in seine Burg zu Jerusalem zu bringen, während er seine Reise fortsetzte; nach seiner Rückkehr fand er die Jungfrau in der Burg vor. In der königlichen Burg entwickelte sich der Liebeskampf der Sulamäerin, sie kämpfte theils gegen die Hoffrauen, welche sie mit Schmeicheleien überschütteten, theils gegen die üppige und sittenlose Umgebung, theils endlich gegen den König, welcher sie mit seinen Liebesbetheuerungen und Huldigungen bestürmte. In ihrem Widerstande und in ihrer Sprödigkeit gegen die königlichen Verlockungen hielt sie fest an der freien Liebe, an der Treue gegen den fernen geliebten Hirtenjüngling, bis sie endlich vollständig siegte. In diesem Siege der idealen Liebe wurde das Füllhorn der Freude und Lust über die Sulamäerin ausgeschüttet, aber es lag darin zugleich ein feiner Spott über die unwahre Liebe des Verlockers Salomo.

Auf dem Grunde dieser aus dem Drama zu ermittelnden Fabel wurde unsere Spieldichtung kunstvoll nach Akten und

---

1. HL. 1, 6; 6, 9; 8, 2. 8 f. — 2. Das. 1, 14; 2, 4. 16; 6, 2 f.; 7, 12; 8, 2 u. a. — 3. Das. 6, 9—7, 1.

Scenen, d. h. nach grösseren Einschnitten in die Handlung und dann nach kleinern Ruhepunkten, aufgebaut. Das Drama besteht aus folgenden *fünf* Akten: I. 1, 2—2, 7. Die Sulamit ist in der Hofburg Salomo's inmitten der Hoffrauen; sie weiss, wozu sie da ist, und sie tritt auf und spricht, zu den Hoffrauen gewendet, sehnsüchtig von ihrem abwesenden Geliebten, in ihr früheres Leben sich versenkend (1, 2—7). In Verachtung der Ueppigkeit des Hoflebens, des Weines und des Salbendufts, wird sie immer erregter, ihr Geist weilt nur beim Hirtenjüngling, von dem sie aus diesem glänzenden Kerker gerettet werden möchte, um in ihr früheres glückliches Landleben zurückzukehren. Die Hoffrauen halten ihr die Unverständigkeit dieser Sehnsucht vor, ihre Neigung zum einfachen Hirten verspottend. Nun tritt Salomo auf mit seinen Schmeichelworten an Sulamit (1, 9—11), worauf sich ein Zwiegespräch zwischen Jungfrau und König gestaltet, worin Sulamit allen schmeichlerischen Liebesbetheuerungen gegenüber immer die Herrlichkeit ihres Hirten zu preisen weiss, in welchem Gedanken sie bis zur Liebeskrankheit sich aufregt (1, 12—2, 7). — II. 2, 8—3, 5. In diesem zweiten Akte hatte der König die Liebeskranke verlassen, Sulamit ist unbelästigt in ihrer Zwangslage, mit den Gedanken an den entfernten Geliebten allein, und in ihrem Monolog wird sie so erregt, dass sie ihren Geliebten zu sehen und zu hören glaubt, und zuletzt in dieser Rückerinnerung schwelgt. In dem ekstatischen Ausmalen ihres Frühlingsganges mit dem Geliebten erinnert sie sich noch des lieblichen bukolischen Liedes, mit dem der Geliebte sie ins Freie gelockt und von dem sie noch folgende Strophen nachsingt: „*Auf du, meine Freundin, — meine Schöne, o komme her! — Denn sieh, der Winter ist vergangen, — der Regen ist vorüber, ist dahin; — die Blumen blicken auf im Lande, — des Gesanges Zeit ist herangerückt, — und der Turtel Stimme erklungen im Lande. Die Feige röthet schon ihre Beeren, — und die blühenden Reben duften; — auf du, meine Freundin, — meine Schöne, o komme her! — Du meine Taube in den Felsenspalten, im Schirme der Stufenwand, — lass mich dein Antlitz schauen, deine Stimme hören! — Denn süss ist deine Stimme, und lieblich dein Antlitz*“. Von der Erinnerung an diesen Gesang ihres Geliebten und an das, was sie ihm zugesungen (2, 15), und von dem Wunsche, der Geliebte möchte, ehe es nachtet, über die Berge der Trennung herbeieilen, um sie zu befreien (2, 16. 17),

geht sie zur Schilderung ihrer glühenden Träume über, die seit ihrem Verweilen in der Hofburg sie beherrscht hatten, und schliesst dann ihre Rede wie im ersten Akt[1] (3, 1—5). — III. 3, 6—5, 8. In diesem Akte treten zuerst drei Bürger Jerusalems nacheinander auf, dann Salomo, die Sulammit und die Hoffrauen. In diesem Akte aber ändert sich bei der ersten Scene der Schauplatz, indem anstatt der Burg eins der Thore Jerusalems, wo eben die Bürger auftreten, und ein prachtvoller Hochzeitszug vorgeführt wird, der sich von der Wüste her gegen die Hauptstadt bewegt. Salomo will die Sulammit heirathen oder hat sich mit ihr auf einer seiner ländlichen Besitzungen vermählt, sie zur Königin-Gemahlin erhoben, um durch die ausgesuchtesten Ehren und Auszeichnungen ihren Widerstand zu brechen (3, 6—11). Im Frauengemach angekommen, erneuert der König seine Bewerbung um ihre Gunst, um ihre Liebe, und kündigt ihr den nächtlichen Besuch an (4, 1—7). Aber als sie nach dieser Bewerbung den Hoffrauen überlassen wurde, da lodert ihr alter Liebestraum um so heftiger in ihrer Seele auf, und der Vortrag von ihren wirklichen Träumen erreicht die höchste Erregung. Sie empfindet die Nähe ihres Seelenfreundes, sie glaubt seine Stimme zu hören, seine Gestalt zu sehen, und spricht in ihrem verlorenen Selbstbewusstsein von ihm (4, 8—5, 1). Sie spricht die Worte des Geliebten nach, wie sie dieselben einst von ihm gehört, mischt solche in ihrer Schwärmerei mit den so eben erlebten hochzeitlichen Bildern, und daraus entsteht ein kühner, gewaltiger Gesang mit den zartesten und schmelzendsten Lauten gepaart. Endlich folgt noch eine Scene (5, 2—8), in welcher sie den Hoffrauen von einem traurigen Traum mit einem düstern Ausgang erzählt, worin sie schon ein nur schwaches Bewusstsein ihrer Lage bekundet. — IV. 5, 9—8, 4. In diesem Akte von 4 Scenen treten zuerst die Hoffrauen mit milden an Sulammit gerichteten Worten auf, nach dem so Heissgeliebten sie fragend, worauf sie seine Persönlichkeit in glänzenden Farben malt, und als die Frauen nach seinem Aufenthaltsorte fragen, antwortet sie: „Mein Lieber zog zu seinem Garten hinab, zu den Balsambeeten, in den Gärten zu weiden und Lilien zu pflücken“ (5, 9—6, 3). Dann tritt der König auf, um den Sturm auf die Sulammit durch die Kunst des bezau-

1. Vgl. 2, 7.

bernden Wortes (6, 4—7, 11) zu versuchen; in einem weiteren Gespräch sucht er seine Liebessehnsucht, seinen Wunsch nach Lust als die letzten Kunstmittel zu verwenden (7, 2—10). Endlich tritt die Sulammit auf (7, 11—8, 4), und weder dem Könige noch den Hoffrauen antwortend, fährt sie fort, nur an ihren Hirten zu denken und von ihm zu sprechen. Sie malt die Glückseligkeit seiner Nähe, seiner Freundschaft und seiner Liebe aus. — V. 8, 5—14. In diesem Schlussakt erscheint die Oertlichkeit, die Scenerie wieder verändert. Nachdem der König mit Güte, Liebe, Ueberredung und Ehrengaben nichts erreichen konnte, die Hoffrauen selbst ihr Mitgefühl der Sulammit, dem Muster von Liebestreue, zuwenden und von einer Anwendung der rohen Gewalt nicht die Rede sein kann, so wird sie in ihre Heimat Sunem entlassen. Hier treten zuerst die Hirten auf, dann Sulammit, welche zu ihrem Geliebten in bukolischen Erinnerungen und Wendungen spricht und daran den Grundgedanken des Drama's, das Wesen der treuen Liebe, knüpft. Das nun verlobte Paar zieht bis zur Wohnung des Bräutigams, ein Zug der Landleute begleitet sie. Dort erzählt sie den Versammelten ihr Schicksal, von den Gesprächen der Brüder an bis zu dem nun gefundenen Frieden, in künstlicher Räthselsprache, bei der auch das heitere Spiel des Hohnes über Salomo nicht fehlt. Noch spricht der Geliebte, den auch seine Genossen begleitet hatten, zu der Bewohnerin der Gärten, zu Sulammit, sie zu einem Gesange auffordernd, worauf sie ihm einen kurzen Vers singt, worin sie ihren Geliebten auffordert, die Genossen zu verlassen, an ihre Seite zu eilen und mit ihr in die nahen Balsamberge zum Genuss der Liebe zu flüchten.

Das sind die 5 Akte[1] des merkwürdigen Liebesdrama's, die wieder in 13 Scenen zerfallen[2], wie hier schon in der übersichtlichen Inhaltsangabe angedeutet ist. Die auftretenden Personen sind nach der Gewohnheit des Alterthums nur von

1. Die Vorführung einer dramatischen Handlung in 5 Akten od. Abschnitten liegt im Geiste u. in der Natur jedes Drama's, wo Anknüpfung, Verwickelung und Lösung stattfindet, und die Verwickelung wieder in 3 Theile zerfällt. Die Akte kann man auch *Tage* nennen, vgl. *Lessing's* Werke 25. S. 75. Schon *v. Ammon* spricht (1790) von 5 Theilen des Hochliedes. — 2. Diese sind genau aufgezählt bei *Ewald* (die Dichter des A. B. II. S. 357). Auch *Stäudlin* (Paulus' Mem. II. 1792) hat 13 Scenen unterschieden, aber freilich mit geringerer Schärfe u. Genauigkeit, als Ewald.

geringer Zahl: die Sulammäerin und der König Salomo bilden die erkennbaren Hauptfiguren; ihnen schliessen sich das Chor der Hoffrauen, als *Töchter Jerusalems* bezeichnet, dann die Bürger Jerusalems in einzelnen Stimmen, später im 5. Akt der Hirtenjüngling, die Hirten und Landleute an. Die Bühne ist nicht so starr wie die Bühnen des Alterthums gedacht, da hier die Hofburg, als gewöhnlicher Schauplatz, einmal mit dem Forum, d. h. dem Thore Jerusalems, und zuletzt mit den Weingärten zu Sunem abwechselt.

Form und Kunst dieser Dichtung. Das ganze aus fünf Akten und 13 Scenen bestehende Liebesdrama mit seiner oben vorgeführten Fabel und seinem ideal-sittlichen Grundgedanken, ist fast aus lauter Gesangstücken und Liedern zusammengesetzt, die ihrem Ursprunge nach aus Festliedern hervorgegangen sind, d. h. die redenden Personen sprechen in Liedern von mehr oder weniger begrenztem Umfang, so dass man es auch eine *Singspiel-Dichtung* nennen kann. Die Gesänge, als die Reden der Personen, werden von der jedesmaligen Stimmung getragen, sie sind daher bald von düsterer oder heiterer, bald freier oder unruhiger, scherzend ausgelassener oder phantastisch-hüpfender Natur, sinken auch zuweilen in den blos erzählenden Ton herab. Die Geschlossenheit dieser Gesänge gibt also die 13 Scenen an, aus welchen das ganze Singspiel besteht. Dem Ursprunge treu. sind die Gesänge, wenngleich sie die mannigfachsten Stimmungen und Herabstimmungen zu repräsentiren haben, immer in dichterischem Versbau, in ausgesuchter, erhabener Rede gehalten, so dass die Hörer schon durch den Zauber der Sprache in eine höhere Stimmung versetzt werden, wozu noch die Macht des Gesanges hinzukommt. Die ungemeine Biegsamkeit der Sprache, die Zartheit und schöpferische Ursprünglichkeit der Lieder, sind durch das Ganze erkennbar. In allen zu besonderen Scenen sich gestaltenden und von verschiedenen Personen vorgetragenen Gesangstücken, in denen sich eine geschlossene Handlung abspinnt, herrscht der grösste und feinste Wechsel eines gelungenen Ausdrucks, eine seltene Farbenpracht der Sprache. Es lässt sich denken, dass der wechselnde Redestrom dieser Dichtung, getragen von der Kunst des Spiels, der Mimik und des Stimmenwechsels, auf der einfachen Bühne bei einem Volksfeste gespielt, von wunderbarer Wirkung gewesen sein muss. In der althebräischen Schriftstellerei werden die redenden Personen ebensowenig als

16*

die wechselnde Scenerie in Ueberschriften genannt; denn für die Hörer war es nicht nöthig, und den Gefühlen der Leser trauete man zu, aus dem Inhalte der Rede auf den Redenden und die Scenerie zu schliessen[1]. Im Vergleich mit den Kunstdramen des Alterthums bei den Indern und Griechen erscheint freilich unser hochdichterisches Singspiel noch in den ersten Anfängen, aber jene vollendeten Kunstdramen weisen selbst auf uralte Triebe hin, die in Abspiegelung des edlen Naturlebens, in der vollendeten dichterischen Form, in der echten Gliederung der Handlung und in dem idealen Hintergrund von der hebräischen Spieldichtung übertroffen werden[2]. Das vorherrschende lyrische Element, die nicht durchgreifende dramatische Objectivität beweisen zwar blos die Anfänge eines Drama's, aber enthalten keine Nöthigung, es von vorn herein von dieser Gattung auszuschliessen.

Vaterland, Zeit und Verfasser dieser Spieldichtung. Schon ein verständiges Eingehen auf den Gedankeninhalt, auf die aus einem offenen Hohn über das Liebesunglück des weisen Königs Salomo gezogene sittliche Lehre, leitet auf das nordpalästinische Vaterland dieser Dichtung hin, da weder in Jerusalem, noch im Reiche Juda ein dem Salomo nicht freundlicher Dichter eine auf Verspottung Salomo's abzielende Dichtung vortragen lassen konnte. Auf das Zehnstämmereich, als Heimath der Dichtung, führen auch die dem Dichter vorgeschwebten Oertlichkeiten, die sämmtlich dem weiten Gebiet von Israël angehören, obgleich das Drama in den ersten vier Akten in Jerusalem spielt. Die Heldin des Stückes ist aus *Sulem* oder *Sunem*, nicht weit vom Tabor-Gebirge[3]; die Stadt *Tirza*, im 10. Jahrhundert die schöne Hauptstadt des Nordreiches, wird

1. Auch in den proph. Schriften u. sonst in hebr. Liedern wird die einfallende fremde Rede nicht überschriftlich für das Auge bezeichnet. Man kargte mit der Schrift in den mehrstimmigen Liedern des Psalters, in den proph. Schriften u. auch in den Handschriften der griech. Dramatiker. Vgl. Jes. 16, 1—7; 28, 9; 63, 1—4; Jer. 44, 19; Hos. 5, 15 f.; 14, 2—10; Mich. K. 6; das ganze B. Habak.; Hi. 21, 19. 32—34; 24, 18 f.; 42, 2—6; *Eusebios*, pr. ev. 9, 29. — 2. Ueber die dramatischen Anfänge bei den Indern, Javanesen, Buddisten, Basken, Amerikanern vgl. *Wilson*, Theatre of the Hindoos I.; *Selberg*, Reise nach Java S. 119—121; Ausland 1840 S. 655. 796; üb. die Budd.: Ausland 1858 S. 472; üb. d. Basken: Mag. f. d. L. des Ausl. 1855 S. 7 f.; üb. d. Amerikaner: *Müller*, Amerik. Urreligion S. 546; *Schack*, Gesch. der dram. Lit. u. Kunst in Spanien Bd. 1. — 3. Siehe m. WB. s. v. שׁוּלֵם u. שׁוּנֵם.

vor Jerusalem gerühmt[1]. Der *Libanon* mit seinen einzelnen selten genannten Spitzen und Kuppen *Amana, Senir, Chermon,* mit seinen Cedern und spiegelklaren Quellen[2], der Davidsthurm zur Wacht auf dem Libanon, der nach Damask hinschaut[3], die zwei Teiche in *Cheschbon*, links und rechts vom Thore der dort mündenden Strassen[4], der hochragende, waldige *Karmel*[5], der *Gilead-Berg* mit seinen Ziegenheerden[6], das ostjordanische *Machanajim* mit den dort gewöhnlichen Volksfesten mit Reigentänzen der Jünglinge und Jungfrauen[7], die Stadt *Baal-Hamon* (Bulamon) in der Ebene Jisreel, wo Salomo einen Weinberg hatte[8], die Stadt *ha-Ajin* (der Quell), wo der Geliebte der Sulamit lebte und welche Stadt hier *En Gedi* (Ziegenquell) heisst[9], — alle diese Oertlichkeiten zeigen auf den Norden, als den Schauplatz der Hörer und Leser, während auf das Reich Juda nirgends angespielt wird. Nächst dem Inhalte und den Oertlichkeiten weist auch die Sprache und die Schreibweise auf das Reich Israël hin. Die Sprache ist der der in dem Norden Palästina's verfassten Schriftstücke gleich, wofür man im Siegeslied Debora's, in dem im Zehnstämmereich abgefassten Abschiedsliede Mose's, im Prophetenbuche *Hoschea* u. a. m. Vergleichungen machen kann. Das Gepräge des nordpalästinischen Hebräisch liegt bekanntlich nicht in einer schneidend getrennten Gestaltung der Sprache von der im Süden Palästina's, sondern in der Aufnahme echt volksthümlicher Wörter, Ausdrücke und Sprachformen aus der Volkssprache, in dem stärkeren Auftragen des Aramäischartigen, ohne der dichterischen Fülle und Schönheit Eintrag zu thun, in dem durchgreifend häufigern Gebrauch des Artikels. Eben darin zeigt sich auch der grosse Unterschied zwischen den Propheten und Dichtern des Nordens von denen des Südens. Die Sprache des Hochliedes, als eine volksthümliche, bewegt sich überdies im Kreise der Natur, zeigt eine Fülle von Pflanzennamen[10], eine Menge von Thiernamen[11], ein reiches Vertrautsein mit dem

---

1. HL. 6, 4; s. m. WB. s. v. — 2. HL. 4, 8. 15; 5, 15; s. m. WB. s. v. — 3. HL. 7, 5. Er war für die נְצִיבִים eingerichtet. — 4. Das. 7, 5. — 5. Das. 7, 6. — 6. Das. 4, 1. — 7. Das. 7, 1. — 8. Das. 8, 11; Jud. 3, 9; 8, 3. — 9. HL. 1, 14, vgl. הָעַיִן 1 S. 29, 1. — 10. Daher hier אֲהָלוֹת, אֱגוֹז, כַּרְכֹּם, נֵרְדְּ, לְבוֹנָה, מֹר, כֹּפֶר, חִטִּים, חֲבַצֶּלֶת, דּוּדָאִים, גֶּפֶן, בְּרוֹת, אֶרֶז, אִבֵּי הַנַּחַל, פֶּלַח הָרִמּוֹן, תְּאֵנָה, שׁוֹשַׁנָּה, תַּפּוּחַ, קִנָּמוֹן u. a. — 11. So hier תּוֹר, עֹפֶר, עִזִּים, עוֹרֵב, סוּסָה, נְמֵרִים, יוֹנִים, גְּדָיוֹת, אֲרָיוֹת, אַיֶּלֶת, צְבִי, רְחֵלִים, שׁוּעָלִים.

Naturleben[1], und unterscheidet sich in dieser Beziehung wesentlich von der von der Natur abgelösten, mehr für religiöse Begriffe entwickelten Sprache des Südens. Nur aus der volksthümlichen Sprache und nicht, wie fälschlich behauptet worden ist, aus dem höheren Style, wurden auch sonst einzelne Wörter und Formen aufgenommen, die sonst denen der Schriftsprache im Süden nicht eigen sind[2]. Indem ferner das Hochlied wenig religiös gebunden erscheint, und der Name Jehova kaum einmal und noch dazu untergeordnet darin vorkommt (8, 6), ferner auf eine Priesterschaft, auf einen glänzenden Tempeldienst keine Rücksicht genommen wird, so lässt dies nothwendig nur auf die erwähnte Heimath der Sulammit, der Landsmännin des Dichters, einen Schluss machen.

Der Ermittelung des Vaterlandes dieses Lebensspiels schliesst sich die genaue Bestimmung *der Zeit* an. Wenn nun aber die Verfasserschaft Salomo's schon aus diesen Ermittelungen des Vaterlandes, ferner aus dem Umstande, dass der Dichter andere Personen noch mehr als Salomo sprechen lässt, und dass der ganze Inhalt auf eine Beschämung Salomo's hinausläuft, mit Recht abzuweisen ist[3]; wenn ferner für eine spätere Zeit weder aus der Schreibart, noch aus Wortformen und Satzbildungen, noch endlich aus nachweislich benutzten Mustern sich ein Moment entnehmen lässt, vielmehr die schlichte und natürlich schöne Sprache, die Fülle und Rundung des Ausdrucks, die gemessene, anmuthige und unbefangene Rede auf eine Zeit hinweist, in welcher die Schwingen der Dichter noch nicht gelähmt und die Grundstimmung des Volks noch heiter und für das Schöne empfänglich war: so bleibt uns nur übrig, auf die Zeit unserer Epoche zu blicken. Wir gewinnen aber einen festern Punkt für die Zeit dieser Dichtung, wenn wir die entscheidende Anspielung auf *Tirza* beachten. Tirza begann erst in der letzten Zeit *Jarobam's I.* als Königsstadt Israël's an Glanz

---

1. So שֵׁן (Elfenbein), שֵׁשׁ (Marmor), תַּרְשִׁישׁ, סַפִּיר; die Beschreibung der Entfaltung des Lenzes, der Schönheit der menschlichen Glieder, der Liebesempfindungen u. s. w. zeichnen diese Dichtung in der Färbung des Styls aus. — 2. So חַמָּה für שֶׁמֶשׁ, לְבָנָה für יָרֵחַ, נָטַר für נָצַר, בְּרוֹת für בְּרוֹשׁ, מִדְבָּר für פֶּה, סְתָו für חֹרֶף, גַּנִּים für גַּנּוֹת, שְׂפָתוֹת für שִׂפְתֵי, אַפִּרְיוֹן nach dem aram. פּוּרְיָא für מִטָּה, שֶׁ u. שַׁ für אֲשֶׁר (für den Begriff der Beziehung), שׁוּלַמִּית für שׁוּנַמִּית (s. m. WB. s. v.), dann die Formen עֹטְיָה für עֹטָה, רַעְיָה für רֵעָה. — 3. *Michaelis*, *v. Ammon*, *Ewald*, *Hitzig*, *Heiligstedt*, *Böttcher* u. a.

mit Jerusalem zu wetteifern und wurde bereits früh zerstört; ihr Bestand dauerte c. 960—924. Bleibt aber für die Zeit der Abfassung eben nur ein Punkt innerhalb dieser kurzen Zeit zu wählen, und wählt man ihn innerhalb der Regierungszeit des *Baascha* (c. 940 v. Chr.), so begreifen wir es vollkommen, wie dem Dichter die salomonischen Zeiten noch in anschaulicher und zuverlässiger Weise gegenwärtig waren, da gerade unter *Baascha* das Zehnstämmereich in seinem Eifer gegen Juda sich zu verjüngen begann ohne äusserliche gegenseitige Befehdung, und wie bei einem volksthümlichen Fest der Befreiung vom Hause David ein Dichter sehr leicht eine Sage von Salomo's Liebesunglück mit einem Landmädchen zu einem Festspiel benutzen konnte. Der spätere Prophet *Hoschea* hat das Hochlied gelesen[1], wie der Dichter selbst wahrscheinlich das Deboralied gelesen hatte. Dazu kommt noch in Bezug auf die Zeit, dass unser Drama seinem Zweck nach nur in diejenige Periode fallen konnte, in der die 2 Dynastien noch eine gegenseitige Abneigung nährten und oft sich befehdeten[2], was schon nach *Omri* in Befreundung und Verschwägerung überging, dies aber nur für die Zeit des *Baascha*, unter dem fast allein und 8 Jahre nach ihm *Tirza* die Residenz war[3], recht passt. Ueber den Namen des unter *Baascha* (c. 940 v. Chr.) lebenden nordpalästinischen Dichters fehlt uns jede Andeutung.

Ausschau über Auffassung dieser nationalen Schrift. Jede einzelne in sich abgeschlossene Dichtung oder Prophetie in dem althebräischen Schriftthume hat ihre Geschichte der Erklärung und Auffassung, und solche Geschichten beginnen schon mit der 4. Periode (536 v. Chr.) unserer historischen Darstellung der biblischen Literatur, d. h. lange vor Gründung des Kanons und vor Aufnahme dieser Schriftstücke in denselben, und schliessen erst mit den neuesten Forschungen über dieselben. Da unsere Geschichte den chronologischen Faden festhält und die Erklärungsgeschichten im Grunde nicht hierher gehören, so haben wir sie für gewöhnlich weggelassen und nur ausnahmsweise wollen wir die Erklärungsgeschichte hier berühren. Schon gleich nach 536 v. Chr. fasste man das Hochlied, durch Setzung der Ueberschrift, als von Salomo herrührend, und hat es für das „beste Lied“ gehalten. Die Ueber-

---

1. Hos. 14, 6—9 u. HL. 2, 1; 5, 15; andere Beispiele bei den Exegeten. — 2. 1 K. 15, 16. — 3. 1 K. 15, 33; 16, 6. 15. 23.

schrift in der Peschito muss schon die Liebe im Hochlied als eine mystische gefasst haben. Ben-Sira und die Siebziger, Philo, Josefos und das neue Testament sprechen sich darüber nicht deutlich aus und nur erst der Talmud, das Targum, der Midrasch und die Kirchenväter erklären es allegorisch, und diese verkehrte Erklärungsweise macht einen Jahrtausende langen Irrweg, den eine ausführliche Geschichte der literarisch-theologischen Verirrungen weiter verfolgen mag[1]. *Michaelis* hat in der Herausgabe des *Lowth*'schen Werkes über die heilige Poesie zuerst die Allegorie bestritten, ihm folgte *Teller*, aber erst der geläuterte Geschmack *Herder's* konnte das Verständniss für die bezaubernde Anmuth dieser Dichtung erwecken. Dann kam die Zeit, in der man darin nur eine Kette zusammenhangsloser, unverbundener Liebeslieder sah (Herder, Paulus, Velthusen, Ammon, Stäudlin, Döpke, v. Cölln, Magnus), oder in der Fassung des Einzelnen Missgriffe machte (Jakobi, Hezel). Nur erst allmälig kam man zur Einsicht, dass das Hochlied ein geschlossenes Ganze bilde (Döderlein, Umbreit), bis *Ewald* (1826) endlich diese Einheit als zusammenhängendes Singspiel, als Drama erkannte und ein tieferes Verständniss dieser Dichtung geweckt hat[2].

4. Die im Psalter befindlichen Lieder dieser Epoche.

Schon oben[3] bei Schilderung des grossen Psalmbuches ist auf die Lieder dieser Epoche, von der Reichsspaltung bis auf die assyrische Zeit, im Allgemeinen aufmerksam gemacht worden, und es gilt hier blos, *einige* Lieder, die im Reiche Juda, und einige, die im Zehnstämmereich entstanden sind, hervorzuheben, aus denen Individuelles und Geschichtliches noch herauszulesen ist. 1. Ps. 20 ist ein Lied, von Einzelnen abwechselnd mit der Gemeinde, beim Auszuge in den Krieg gegen Heiden, unter König *Assa* gesungen[4]. 2. Ps. 72, ein Lied beim Antritt eines jungen vielversprechenden neuen Herrschers im Reiche Juda gedichtet, um bei dieser Gelegenheit die Hoffnungen und Wünsche der Unterthanen, die bis dahin von der davidischen Dynastie

1. Zu den Verirrungen gehört auch die heilsgeschichtliche Beziehung, welche *Hofmann* dem Hochliede gegeben, ebenso die des *Grotius*, der darin nur sinnliche Mysterien gefunden hat. — 2. Ueber die Commentare vgl. meine Bibl. jud. s. v. *Salomo*. — 3. Siehe ob. S. 187 f. — 4. *Ewald*, Dichter des A. B. I. 2. S. 82, wo sich auch klar herausstellt, dass es nicht auf *Usija* bezogen werden kann.

noch nicht erfüllt waren, dem noch unverdorbenen König gegenüber auszusprechen. Der Dichter wünscht in seinem Beglückwünschungsliede, dass im Innern des Reiches entschiedene Kraft und Energie, verbunden mit Sittenreinheit und unbestechlichem Rechtswesen, walte, dass durch Ernst, Würde, geistige Entwickelung und einsichtige Verwaltung im Innern auch nach Aussen hin der Staat Macht und Ansehen gewinnen und selbst die Erde der menschlichen Bildung ihren Segen erschliessen möge. Der Dichter spannt seine Ahnungen und Wünsche, das Ideal einer Heilsregierung so hoch und hat eine so klare Ansicht von der dem Menschen gesetzten Schranke, dass er sich mehr an Gott, als an den König wendet, um ihn um ein wahres, ewig kräftiges davidisches Reich zu bitten. Das davidische Reich war damals klein, gesunken und arm, dem Reiche Israël gegenüber; aber mit dem neuen jungen König wurde die Aussicht gehegt, dass unter ihm das gespaltene Reich wieder *ein* Reich werden und dann die Ausdehnung erhalten werde, wie einst unter David. Er wünschte ihm, dass er herrschen möge vom arabischen Meere (in Südost) bis zum grossen Meere (in Nordwest), vom Eufrat bis zu den Enden des Landes in Südwest, wo sich die Grenzen in den Wüsten verlieren, so dass selbst die Wüstenbewohner ihm huldigen. Der Dichter hofft, dass die Herrscher von Tarschisch, d. h. den Emporien und Küstengebieten Südarabiens[1], die Könige von *Saba* in Südarabien und in Meroë (Saba), diesem König Huldigungsgaben zuführen. Dieser König möge die Armen, Dürftigen schützen, ihnen Recht und Lebensrettung verschaffen, so dass diese für ihn beten und von dem Golde aus Saba ihm schenken werden. Dieses merkwürdige Lied kann sich nur auf *Josafaṭ* beziehen, der wahrscheinlich schon als junger Prinz (Ben-Melech) mit seinem Vater Assa zusammen regierte, mächtig über das Reich Israël war, von den Bewohnern Juda's reiche Geschenke erhielt und sein Reich anfangs in der That zu einem Musterreiche machte[2]. Seine Regierung wird mit David's erster, d. h. fleckenloser Regierungszeit verglichen. Er suchte das Studium des Gesetzbuches (Sefer Torat Jehova) und dessen Kenntniss im

1. Siehe m. WB. s. v. תַּרְשִׁישׁ. — 2. 2 Chr. 17, 1—6. Josafaṭ hatte viele Städte des Efrajim-Gebirges unterworfen und sie wie die judäischen Festungen mit Besatzungen versehen. Er machte das Reich Juda reich, gross u. angesehen, u. er selbst wurde durch freiwillige Gaben (מִנְחָה) reich und durch Ehren gross.

judäischen Volke zu verbreiten, fünf angesehene Laien im Verein mit 9 Leviten und 2 Priestern bildeten unter ihm eine Art Schulcommission, welche, alle Städte Juda's bereisend, über den Volksunterricht zu wachen hatten[1]. Besonders hervorgehoben werden seine Anstalten für die Verjüngung der Rechtspflege[2], indem er für jede Stadt des Reiches Richter einsetzte[3], sie instruirte, bei ihren Entscheidungen an die Gegenwart Gottes, an den Ernst der Sache zu denken, Ansehen der Person, Annahme von Geschenken zu unterlassen, die bürgerlichen und staatlichen Streitigkeiten, die Kriminalfälle gerecht und nur nach dem Gesetz zur Entscheidung zu bringen[4]. Führte doch Josafaṭ auch glückliche Kriege mit Moab und Ammon, mit Edom und den Meonäern, mit den Araberstämmen jenseits des todten Meeres, und wenngleich er nicht die Gebiete derselben erobert hat, so war er doch der Schrecken für alle Nachbarvölker, und es heisst in der Geschichte ausdrücklich, dass die umwohnenden Völker keinen Angriff mehr wagten, die Filistäer Lasten voll Silber als Huldigungsgaben und die Edomäer und Südaraber ihre Geschenke brachten, die aus zahlreichen Heerden bestanden[5]. Wenn man daher alle Momente aus dem Leben Josafaṭ's im Königsbuche und in der Chronik zusammenfasst, so erkennt man leicht, wie jeder Zug dieses Liedes auf diesen 4. Herrscher im Reiche Juda, auf Josafaṭ (914—889 v. Chr.) passt. Der Dichter mag der hochbegeisterte Asafite *Jachasiël* gewesen sein, der dem einst verzagten Josafaṭ ein freudiges Orakel verkündet hatte[6]. 3. Ein anderes im Reiche Juda während dieser Periode entstandenes Lied ist der jetzige 60. Psalm. Im 27. Regierungsjahre *Usija's*, Königs in Juda, und 2 Jahre vor dem Tode *Jarobam's II.*, Königs im Zehnstämmereich (782 v. Chr.), war ein grosses Erdbeben in Palästina[7], bei welchem Schiloh zerstört wurde[8], und gerade bei diesem grossen Naturereigniss, welches allgemeinen Schrecken und Muthlosigkeit verbreitet hatte[9], wurde auch das im Felde in der Nachbarschaft Elat's stehende Heer Usija's, das die südlich vom Gebirge[10] Gebal bis zu dem älanitischen Meerbusen wohnenden Meonäer angriff, geschlagen[11], indem die Kunde von

1. 2 Chr. 17, 7—9. — 2. Das. 19, 4—11. — 3. Vgl. Dt. 10, 18; 16, 19; 17, 9. — 4. 2 Chr. 19, 5—11. — 5. Das. 17, 10—11; 20, 1—31. — 6. Das. 20, 14—17. — 7. Am. 1, 1; Sech. 14, 6. — 8. Jer. 7, 12; 26, 6. — 9. Ps. 60, 3—5. — 10. 2 Chr. 26, 7. — 11. Ps. 60, 4. 12.

diesem Erdbeben vergrössert zu dem Heere drang und es den Muth verlor. Usija suchte darauf einen Sammelplatz und Zufluchtsort in Elat, um dann wieder auszurücken und wirklich zu siegen[1]. Der königliche Dichter beruft sich in dem Liede auf ein seit Jehu umlaufendes Orakel, das durch „*Gott sprach in seinem Heiligthume*“ eingeleitet wird und das für diese Zeit Usija's eben recht zu passen scheint. In dem Orakel[2] sagt Gott, dass er, nach der religiösen Sinneswendung in Israël seit Jehu[3], wieder Herr des Zehnstämmereiches, Besitzer von Sichem, Gilad und Manasse sein werde, und indem Juda (Usija), der oberste Herrscher aller Stämme, gleichsam für Jehova das ganze Reich durch ein Bündniss erobere (so dass die zwei Dynastien nur als *eine* betrachtet wird), werde auch Moab, Edom und Filistäa dem Gottesstaate unterworfen sein[4]. 4. Aus derselben Zeit, bei demselben Naturereigniss entstanden und von demselben Dichter ist Ps. 44[5]. In gleicher Weise lassen sich viele andere Psalmen, welche im Reiche Juda im Laufe unserer Epoche gedichtet wurden, anführen, wenn man bei der Auslegung auf die geschichtlichen Bezüge eine schärfere Aufmerksamkeit richtet.

Von den lyrischen Dichtungen, welche in dem Zehnstämmereich während dieser Epoche entstanden sind und in dem Psalmbuche einen Platz gefunden haben, mögen hier folgende als Proben angeführt werden: 1. Ein zum Geburtstag des im Heiligthum anwesenden Königs, des *Jarobam II.*, gedichtetes und im Wechselgesang zwischen Gemeinde und Priester beim Opferfest vorgetragenes Lied[6], worin in dichterischem Ausdruck angegeben wird, wie dieser König schon lange und glücklich geherrscht, wie sein Volk froh an seinem Geburtstage um ihn im Heiligthum stehe und für ihn bete, wie die Priester ihm die günstige Aufnahme des Opfers verkünden und in einem Gottesspruche ihm verheissen, dass er die vielen von Aussen drohenden Feinde, welche dem *Jarobam II.* nie gefehlt, besiegen werde. Der Krieg stand bevor und der Hochspruch des Propheten in dem Mund des opfernden Priesters klingt

1. In späterer Zeit, im 7. Jahre des Herodes, ereignete sich ein Gleiches, s. *Josefos*, AG. 14, 5, 2, wo ein Erdbeben die Veranlassung einer Niederlage war. — 2. Ps. 60, 8—11. — 3. 2 K. 10, 26—29. — 4. Ausführliches darüber s. *Hitzig*, Begriff der Kritik S. 39 f. — 5. *Hitzig* l. l. S. 44 f.; es lässt sich über die Zeit und den Verfasser bei richtiger Benutzung der Geschichte noch Weiteres ausführen. — 6. Ps. 21.

mit seinen starken Bildern wie in kriegerischen Zeiten gesprochen[1]. Gedichtet mag dieses Lied der nordpalästinische Prophet *Jona ben Amittai* aus *Gat-Chefer* (jetzt el-Mischchad)[2] im Sebulun-Gebiete haben, welcher in Jarobam II. den von Gott berufenen Retter und Wiederhersteller des Reiches Israël sah[3] und der als Prophet unter Jarobam II. gelebt hat (c. 800 v. Chr.)[4]. 2. Der treffliche nordpalästinische Dichter des Hochliedes, des oben vorgeführten Spieldrama's der Liebe[5], schrieb später auch einen *Hymnos zur Feier der Hochzeit* des Königs *Achab* mit der tyrischen Königstochter *Isebel* (917 v. Chr.), und dieser kunstvolle Hymnos steht jetzt in unserem Psalter (Ps. 45). Die Prinzessin Isebel war die Tochter des *Etbaal,* welcher in Tyrus residirte und König der Sidonier, d. h. der Phönikier, genannt wird[6]; ihre Vermählung mit Achab berichtet die Geschichte[7] ausdrücklich. Das Verständniss dieses Hymnos hängt von der richtigen Anschauung über Isebel, Achab und die mit Elfenbein ausgelegten Gemächer des Palastes Achab's ab. *Isebel* wird als fremde Königstochter die bevorzugte Gemahlin oder Favoritsultanin Achab's[8], wie einst die Tochter Pharao's bei Salomo[9]; ihr zur Seite stehen andere Frauen[10], da Achab, wie die judäischen Könige überhaupt, einen Harem hatte[11]; und sie war es auch, die dem Achab den Thronfolger gab[12] und nach dem Tode des Gemahls die Würde der Königin-Mutter bekleidete[13]. Der König *Achab* wird als Gottgesegneter vom Dichter besungen, sein kriegerischer Muth und seine Gerechtigkeit, sein königliches Glück, seine persönliche Schönheit und der Glanz seines Palastes werden gerühmt, und wenngleich diese Panegyrik bei dem überschwenglichen Dichter nicht mit geschichtlicher Wage zu wiegen ist, so mag das Richtige im Grunde wohl getroffen sein. *Achab* führte mehrere glückliche Vertheidigungskriege[14], zog persönlich in den Kampf und war kühn genug, auch An-

---

1. *Ewald*, Dichter d. A. B. I. 2. S. 84. — 2. *Robinson*, Pal. III. 449. — 3. 2 K. 14, 25—27. — 4. Zu Jona's Prophetien rechnet man auch Jes. K. 15. 16. — 5. Ob. S. 244. — 6. Unter צִידֹנִים sind die Phönikier überh. zu verstehen (2 K. 9, 39), die Tyrer eingeschlossen. Hiram war König von Tyrus (2 S. 5, 11; 1 K. 9, 11) u. die Unterthanen heissen „Sidonier“ (1 K. 5, 20. 32). *Menander* (*Josefos*, AG. 8, 13, 2) nennt *Itobalos* (Etbaal) den König der Tyrier, während *Josefos* sonst (8, 13, 1) ihn als Sidonier aufführt. Tyrus war die Residenz. — 7. 1 K. 16, 31. Von einem anderen König Israël's wird dieses gemeldet. — 8. Ps. 45, 10 (שֵׁגַל). — 9. 1 K. 11, 1. 19. — 10. יְקָרוֹת Ps. 45, 10. — 11. 2 K. 10, 1. 7; vgl. 1 K. 11, 2. 3; 2 K. 24, 15; Jer. 38, 23. — 12. 1 K. 22, 53. — 13. 2 K. 10, 13. — 14. 1 K. K. 20.

griffskriege zu führen[1]. Uebrigens sind dergleichen Schilderungen auf Rechnung des idealen Pathos, auf einen Wunsch zu setzen. Was die Pracht von Achab's Palast anlangt, so erwähnt die Geschichte ausdrücklich, dass er einen in Samarien gebaut, dessen Gemächer mit Elfenbein ausgelegt waren[2] und der noch unter Jarobam II. (784 v. Chr.) gestanden[3], während man früher nur von einem mit Elfenbein ausgelegten Thron wusste[4]. Nach diesem Vorbemerken ist der Hymnos zu fassen, welcher wahrscheinlich beim glänzenden Empfang der neuen Königin und ihres Gefolges in dem Prachtpalast gesungen wurde. Der Dichter gibt sich schon selbst als einen älteren, erfahrenen Mann, wenn er der tyrischen Königstochter zuruft: *„Höre, Tochter, und sieh', und neige dein Ohr! — vergiss dein Volk und deines Vaters Haus! — es verlangt der König nach deiner Schönheit; — er ist dein Herr, so huldige ihm"!* Gegen 20 Jahre vorher hatte er das Hochlied gedichtet. Der Hymnos unterscheidet sich von den sonstigen Psalmliedern dadurch, dass hier die Lyrik mehr weltlich und nur dem König und der Ausschau auf das Reich, nicht dem Göttlichen, der Frömmigkeit gewidmet ist. Der Dichter will, wie im Hochliede, nur die edlen Lebensverhältnisse durch das dichterische Wort verklären, und die Heimführung einer phönikischen Königstochter betrachtet er als passendes Ereigniss, um in einem Ueberblicke das Leben und die Bestimmung des Königs zu besingen. Von dem festlichen Tag begeistert, schildert er in Versen voll Zierlichkeit und Zartheit die leiblichen Vorzüge und die Herrschertugenden des Königs, und wie auch sonst bei Freudenliedern, steigert sich der Strophenbau des Liedes bis zur kunstvollen Vollendung[5]. Die Sprache ist hoch, zuweilen kühn, doch auch urkräftig, von dichterischem Feuer durchglüht, und weist auf die schönste Periode des Schriftthums hin[6]. 3. Der erhabene, ernste

---

1. 1 K. K. 22. — 2. 1 K. 22, 39 בֵּית הַשֵּׁן. Hier (Ps. 45, 9) heissen die Gemächer הֵיכְלֵי־שֵׁן. — 3. Am. 3, 15, wo בָּתֵּי הַשֵּׁן steht. — 4. 1 K. 10, 18. In מִגְדַּל שֵׁן HL. 7, 5 bedeutet שֵׁן nur „Spitze". — 5. Die 1. Strophe hat 5 Versglieder, die 2. steigert sie auf 2mal 5 und ebenso die 3. und 4. Strophe. Jede schliesst mit einem Refrain (Kehrvers), als Ausruf des einfallenden Chors. — 6. Annähernd sprechen sich über dieses Lied *Paulus* (Clavis S. 229. 237) u. *Hitzig* (Begr. d. Kr. 28 f.) aus. Wenig brauchbar sind folgende Einzelarbeiten: *Döderlein*, neue Erkl. des 45. Ps. (Theol. Journal I. 3); *Eichhorn*, Probe einer Ode (Allg. Bibl. II. 46); *Richter*, recitatio philol. sup. Ps. 45 (Lpzg. 1790).

und feierliche Umdichter des sogenannten Abschiedsliedes Mose's[1] hat auch ein grossartiges Busslied Mose's umgedichtet, und diese Umdichtung findet sich jetzt in unserem Psalter, wie zur Erinnerung an das verlorne Original „das Gebet Mose's" überschrieben[2]. Wohl kann Mose am Ende der Wüstenwanderung ein Lied voll ergreifender Bilder gedichtet haben, das unser Dichter des Zehnstämmereichs für einen Busstag der Gemeinde sodann umgedichtet, wie derselbe auch das Abschiedslied umgearbeitet hat[3]. Den geschichtlichen Hintergrund bildet die Heimsuchung des Volkes durch schwere politische Leiden, das drückende Bewusstsein der Bessern von der Hinfälligkeit der Menschen und von der eigenen Unfähigkeit, Missgeschicke zu wenden. Die Zerrüttung des Israël-Reiches mit dem Tode Achab's (seit 900), die staatliche Anarchie bis auf *Jehu* (884), die schauerliche Vernichtung der Dynastie und die Angriffe der Nachbarvölker, waren geschichtliche Anregungen, einen Busstag für die Gemeinde anzuordnen und für diesen dieses Busslied zu dichten. In ergreifender, feierlicher und in die Tiefen des Gottesglaubens sich versenkender Rede schildert der Dichter die Vergänglichkeit der Menschen, deren Verzweifelung ohne Gott, die Nothwendigkeit der Busse und Reue, und diese tief ernsten Gedanken drückte er in drei Strophen aus. Dabei ist der Ausdruck erhaben, die Ausdrucksweise reich an Fülle und Schwere und Bild auf Bild, Vergleich auf Vergleich folgt, ohne darum überladen zu sein.

Charakter der Dichtung im nördlichen und südlichen Palästina. Nachdem wir hier aus den lyrischen Liedern dieser Epoche, soweit sie als Psalmen im nationalen Liederbuche (Psalter) erhalten sind, beispielsweise einige, die dem südlichen Reiche, und einige, die dem nördlichen angehören, hier behandelt haben, so bleibt unser Thema nur noch mit folgenden Bemerkungen zu schliessen: 1. Es ist noch die ungelöste Aufgabe übrig, die einzelnen Psalmenlieder geschichtlich und chronologisch zu individualisiren und jedes einzelne Lied nach Ort, Zeit und Verfasser zu ermitteln. Alle Lieder sind gewiss aus bestimmten Zeitverhältnissen hervorgegangen und sind für die Zeitgenossen gedichtet, so dass die geschichtlichen Spuren

1. Dt. K. 32. — 2. Ps. 90. — 3. Die Mehrheitsformen שְׁנוֹת u. יְמוֹת weisen auf den Zusammenhang beider Dichtungen hin.

der Zeit erkennbar sein müssen. Hunderte von Psalmen-Exegeten haben dieses geschichtliche Ziel fast ganz unbeachtet gelassen, und doch kann erst eine völlige Lösung dieser Aufgabe eine literaturgeschichtliche Behandlung dieser Lieder ermöglichen. 2. Das inhaltliche und sprachliche Gepräge der Lieder ist verschieden, je nachdem sie im nördlichen oder im südlichen Reiche entstanden sind, da im Allgemeinen das Schriftthum des Nordens von dem des Südens verschieden ist. Der Boden des nördlichen Reiches war fruchtbarer, üppiger und schöner, und gab den Bewohnern jenen Wohlstand und jene Behaglichkeit, welche dichterisch stimmte. Dazu kam, dass im Norden die Berührung mit dem Kulturvolk der Phönikier stärker, die religiöse Anschauung freier, der gesetzliche und priesterliche Einfluss geringer war und die Mahnungen der ernsten Propheten, die Stimmen der eifernden Sittenlehrer seltner erklangen, so dass der Geist freier, menschlicher und sinniger sich entfalten konnte. Nur im Norden konnte der grösste Theil des sogenannten „Segens Jakob's“, das prachtvolle „Debora-Lied“, das „Abschieds-Lied Mose's“, konnten die „Bileam-Sprüche“, die „Fabel Jotam's“, die phantasiereichen und sagenhaften Geschichten von Gideon und Jiftach, von Elija und Elischa entstehen. Das schöne Liebesdrama des sogenannten „Hochliedes“, das mit dem indischen Liebesdrama „*Savitni*“ und mit Shakespeare's „Romeo und Julia“ vollständig den Vergleich aushält und jene in seinem lyrischen Element noch übertrifft, das „Hochzeitslied“ bei der Vermählung des Achab, alle diese und ähnliche Erzeugnisse konnten nur im Nordreiche entstehen, wo die dichterische Begabung grösser, wo die Dichter weicher, volksthümlicher und phantasiereicher dachten und schrieben, während das strengere, abgeschlossene Leben im Süden, der strenge und feste Charakter und die starren Grundsätze der Dichter das rein Menschliche und Freie ausschliessen mussten.

5. Die Sagendichtung dieser Epoche.

Die Sagendichtungen über *Elija* und *Elischa*, deren historischer Hintergrund und deren Wirksamkeit unserer Epoche angehört, bildet zwar jetzt nur einen ansehnlichen Theil der Geschichte über Achab und seine Nachfolger, schildert nur das Wirken und Eingreifen dieser Wundermänner in die Begebenheiten, allein das wunderbare Sagengemälde erscheint bei

alledem noch so breit und platt, so phantastisch, in Inhalt und Sprachform so eigenthümlich und von der gewöhnlichen fliessenden Geschichtserzählung abweichend angelegt, dass diese ganze Partie mit Recht als aus einer grossen Sagendichtung entlehnt betrachtet werden muss[1], worauf schon die ganze Sprachfarbe hinweist. Die Lebensgeschichte dieser zwei prophetischen Helden, welche nach dem beglaubigten Kern der Erzählung durch Freimuth, Feuereifer für den reinen Jehovakult, durch fanatischen Hass gegen den phönikischen Baalsdienst, durch ihre kräftigen Eingriffe in die Staatsverhältnisse des Nordreiches sich ausgezeichnet haben, schildert dieser Prophetenspiegel in so mythischer Hülle, er lässt diese Wundermänner als Thaumaturgen solche ausserordentliche Thaten vollbringen, dass von Mose, Samuël u. a. kaum ein kleiner Theil solcher Wunder berichtet wird. Die Aufgabe der Literaturgeschichte kann aber nicht sein, die wunderbaren Sagenerzählungen von Elija und Elischa ihres Wundergewandes und ihres von der Volksphantasie ihnen gegebenen Schmuckes zu entkleiden, wie einige rationalistische Eiferer gethan[2], sondern vielmehr sie als Sagendichtung und mythisches Element wie bei andern Völkern, wo die dichtende Phantasie des Volkes das Leben und die Thaten seiner grossen Männer verherrlichte, zu betrachten und durch Parallelen denselben die richtige Stellung anzuweisen. Die in die 92jährige Geschichte des Nordreichs unserer Epoche (918—826 v. Chr.) eingeschobenen Auszüge aus der Sagendichtung über *Elija* und *Elischa* bildeten offenbar nur einen Bruchtheil der Sagen, welche die Volksphantasie erzeugte. *Elija* als furchtloser und entschiedener Eiferer für die Theokratie, der eine böse, götzendienerische Zeit wieder dem Jehovakult zugeneigt machte, wurde vom Volke als Vorläufer des am grossen Tage Gottes erscheinenden Messias, als Vorbereiter Israël's zum Eintritt in das Reich Gottes und als Vereiner der verzwisteten und verfeindeten

---

1. Eingeschoben in die Geschichte Achab's und Joram's bis Joasch (918—826 v. Chr.) steht die Sagendichtung über Elija und Elischa 1 K. Kap. 17—19; 21,17—21; 2 K. K. 1—2; 3,11 f.; K. 4—K. 13,21. — 2. Dies versuchten: *Eichhorn*, über die Prophetensagen aus dem Reiche Israël (Allg. Bibl. d. bibl. Lit. IV. S. 193 f.); *ders.*, Erklärung der sämmtl. Wunder des A. T. 2 Th. (Berl. 1800—1804); *Bauer*, Handb. d. Gesch. d. hebr. Nation (Nürnb. 1800—1804); *ders.*, hebr. Mythologie des A. u. N. T. (Lpz. 1802) 2 Theile.

Herzen betrachtet[1]. In seiner erhofften Wiederkehr sah man den verheissenen Propheten gleich Mose[2], da er wie dieser auf Horeb mit Gott geredet[3]. Die sittliche Strenge und der tiefe Ernst, die Unversöhnlichkeit gegen die Feinde Gottes, die zuweilen sogar in Rauheit und Härte sich äusserte, seine grossartige, ungebrochene, ehrwürdige Erscheinung, vom Geiste der unbestechlichen Geradheit und der derben offenen Wahrheit getragen, verklärten den geschichtlichen Elija in den Gedanken und im Munde des Volkes zu einem unsterblichen Heros, der in einem feurigen Wagen in den Himmel entrückt wurde[4], nach dieser Himmelfahrt dort bei Gott fortlebe, um bei dem einstigen Erlösungswerke und zur Erweckung der Todten auf Erden herabzukommen[5]. Apokryphen, Talmud und Midrasch, worin die jüdischen Sagen über ihre prophetischen und weltlichen Heroen sich ablagerten, enthalten noch eine Fülle uralter Sagen über ihn aus mündlicher Ueberlieferung[6]. Die Kirchenväter (Origenes, Hieronymus und Epiphanios) wissen von einem Apokryphon über Elija[7], und im neuen Testamente hat man auf eine Apokalypse des Elija hingewiesen[8]. Die Bekenner des Islam identificiren ihn mit Ahron's Enkel Pinchas als Eiferer[9], dann wieder mit dem Manne des Paradieses *el-Chidhr*, welcher das Lebenswasser trank, in ewiger Jugendfrische blieb, und stets und allerorten zu helfen bereit ist[10]. Aber die arabischen Sagen, sowie die Sage der Perser, dass er der Lehrer Zoroaster's gewesen sei, und die der Christen, dass seine Eigenschaften auf St. Georg übergegangen, haben in dem reichen Schatze der jüdischen nachbiblischen Sage ihren Ursprung. Dasselbe ist mit *Elischa*, dem Jünger und Nachfolger Elija's, der Fall, wenngleich die Sage über ihn nicht so wie über den Meister nachhaltig fortwirkte. Die jüdische Ueberlieferung im Talmud

1. Mal. 3, 23 f. — 2. Dt. 18, 15. 18. — 3. 1 K. 19, 8; er wird auch Mark. 9, 4 u. Offenb. 11, 3 f. mit Mose zusammen genannt. — 4. 2 K. 2, 9 f. — 5. Mt. 17, 10; Mark. 9, 11. Die Zeitgenossen Jesu sollen bald den Täufer (Joh. 1, 21. 25), bald Jesum für Elija gehalten haben (Mt. 16, 14; Mark. 6, 15; 8, 28; Luk. 7, 8. 19). — 6. Ben-Sira 48, 1—13; 1 Makk. 2, 58; Jak. 5, 17. Oberflächlich und unwissenschaftlich sind die jüd. Sagen angeführt bei *Schöttgen* (hor. hebr. II. 533 f.), *Otho* (lex. rabb. 200 f.), *Bertholdt* (Christol. 58 f.) und *Eisenmenger* (II. 401 f.). Vgl. *Zunz*, GV. S. 130 f. — 7. *Fabricius*, pseudep. I. p. 1072 f. — 8. 1 Kor. 2, 9 bei alten und neuern Auslegern. — 9. *Hamza*, arab. Annalen (ed. Gottw.) p. 89 f. — 10. *Herbelot*, bibl. or. s. v. Ilia II. 321; *Weil*, Legenden S. 177—181.

und Midrasch[1] erweitert nicht unbedeutend den biblischen Sagenstoff über ihn, und vielfach weiter werden die biblischen und überlieferten Sagen ausgesponnen in den apokryphischen Nachrichten über die Lebensverhältnisse Elischa's bei *Pseud-epiphanios*[2], *Dorotheos*[3] und *Isidor* von Sevilla[4]. — Das ist die einleitende Betrachtung über die hier zu behandelnde Sagendichtung, wo natürlich von der prophetischen Wirksamkeit dieser Wundermänner, von ihrer Geschichtlichkeit, von ihrem Eingreifen in den Gang der politischen Begebnisse, die an andern Orten zu behandeln waren[5], abgesehen ist. Die dichterische wunderreiche Sage begleitet zwar noch die *ganze* Geschichte dieser Epoche[6], wie sie die erste und zweite Periode verherrlichend begleitet und das thatsächlich Geschehene mit den schimmernden Farben des Uebernatürlichen und Wunderbaren umhüllt; allein zu einer geschlossenen Sagendichtung gestalteten sich erst, nach unseren vorhandenen Quellen, die Wundererzählungen über Elija, Elischa und einige Andere.

Allgemeines Gepräge dieser Prophetensagen nach Inhalt, Sprache und Zusammensetzung zu einem Prophetenspiegel.

Die zahlreichen Sagen und gehäuften Wundererzählungen über Elija und Elischa, wie sie sich aus dem ruhigen Fluss der Königsgeschichten durch Sprache, Inhalt und künstlerische Auffassung herausheben, wurden längst in ihrer Zusammenfassung als besonderes, nach Ueberlieferung niedergeschriebenes, für eine besondere Leserklasse bestimmtes Buch angesehen, das der Compilator des Königsbuches (587) noch vorgefunden und nach mannigfachen Auslassungen, Kürzungen und Zerreissungen seinem compilirten Geschichtswerke eingefügt hat. Der weite schon oben angegebene Umfang

1. Siehe das Nachweisewerk *Nachlat Schimoni* s. v., wo wenigstens auf einen Theil der Stellen hingewiesen ist. — 2. *Epiph.* de prophetis c. 6. — 3. Siehe Bibl. patr. magn. III. p. 147. — 4. *Isid.* de ortu et obitu patrum c. 36. — 5. Aus den erhaltenen Quellen dieser Sagendichtung hat *Ewald* (Gesch. II. 486 f.) ein herrliches, geschichtlich-treues Lebensgemälde entworfen und *Knobel* (Prophetismus II. S. 78) die prophetische Thätigkeit gezeichnet. — 6. So z. B. die Sage von dem Propheten aus Juda u. von seinem wunderbaren Tod 1 K. 13, 11—31; vom Verdorren der Hand Jarobam's 1 K. 13, 1—6; die Sage über Abija 14, 5—18, die Sage vom Aufbau Jericho's 16, 34. Aus Sprache, Haltung und Tendenz solcher Sagen kann man mit Recht vermuthen, dass sie alle in einem Buche, wahrscheinlich für die Jünger der Prophetenschulen, gesammelt waren.

dieser Sagendichtung inmitten der Geschichte dieser Epoche bildete früher offenbar eine besondere, geschlossene, von dem historischen Werke verschiedene Schrift, bei deren Einfügung in das Königsbuch sowohl der Anfang der Elija-Sage als auch ein umständlicher Bericht über die Vertilgung der Jehova-Priester durch die götzendienerische Isebel weggelassen sind [1]. Als eigene Schrift der Propheten-Sagen mit dichterischem Charakter hatte sie nicht nur eine besondere Sprachform, sondern auch eine didaktische Tendenz, und war für einen ausgewählten Leserkreis bestimmt. Bei näherem Einblicke liegt die Vermuthung nahe, dass sie von einem Propheten des Reiches Juda in der assyrischen Zeit nach prophetischen Urkunden des Zehnstämmereiches zusammengestellt wurde. Es sollte ein Lehrbuch für die Jünger des Prophetenberufes sein, um sie zu stärken und zu ermuthigen, kühn gegen götzendienerische Könige aufzutreten. Ueber den Namen dieser Schrift, welche dem letzten Zusammensteller des Königsbuches nicht mehr besonders vorgelegen hat, ist zwar, wie auch über den Verfasser, keine Kunde erhalten, jedoch mag der Charaktername „*Prophetenspiegel*" wohl mit der Tendenz zusammenstimmen [2]. Zu diesem *Prophetenspiegel* gehören übrigens noch zwei andere Bruchstücke, welche in gleicher Tendenz und Sprache geschrieben sind und welche der erste Compilator auszüglich aufgenommen hat. Diese sind: 1. Geschichte eines aus dem Reiche Juda zu Jarobam I. gekommenen Propheten [3], welcher unerschrocken dem abgöttischen König den Untergang seines neu eingerichteten heidnischen Kultus androhete, durch Wunder sein Orakel bekräftigte, und als er selbst von dem Gottesbefehle abirrte, in wunderbarer Weise seinen Tod fand. 2. Die Geschichte eines dem König *Achab* gegenüber aufgetretenen muthigen Prophetenjüngers [4], der *Michajhu* geheissen haben [5] soll und unter symbolischen Handlungen, wie einst der Altmeister Samuël dem Saul gegenüber, eine unbedingte Unterwerfung unter die Offenbarung einschärfte.

---

1. 1 K. 17, 1 tritt Elija plötzlich auf, ohne dass früher die Rede von ihm war. Der Compilator des Königsbuches musste seine Herkunft מִתִּשְׁבֵּה גִלְעָד (so ist nach LXX zu lesen), zum Unterschied von Tisbeh in Galiläa (Tob. 1, 2), nach der Tradition angeben. Auf den fehlenden Bericht wird übrigens 1 K. 18, 4. 22 u. 19, 10. 14 hingewiesen. — 2. Siehe *Thenius* zu den BB. d. KK. Einl. — 3. 1 Kö. 13, 1—33. — 4. 1 K. 20, 35—42. — 5. *Josefos.*

Der *Prophetenspiegel*, wie er dem ersten Zusammensteller des Königsbuches noch vorgelegen und sogar in den letzten Jahren Josija's (610 v. Chr.) die letzte Redaktion erhalten hat[1], ist als besondere Schrift nicht aus *einem* Gusse und von *einem* Verfasser, wenngleich in der Darstellungsform und Spracheigenthümlichkeit, den historischen Schriften gegenüber, eine Zusammengehörigkeit sich bemerkbar macht. So z. B. unterscheiden sich sprachlich und stylistisch die Abschnitte über Elija[2] von denen, welche die Elischa-Sage geben[3]; die zwei oben angeführten Bruchstücke dieses Spiegels[4] unterscheiden sich wieder sprachlich von jenen, und sogar in den Abschnitten über Elija und Elischa selbst kann man noch einen *ersten* Erzähler von einem *zweiten* unterscheiden[5]. Der *zweite* Erzähler, wie wir bemerken, nennt nicht ausdrücklich den Karmel als Aufenthaltsort Elija's, sondern setzt dafür einen unbestimmten Berg[6], weiss nichts von einem härenen Wundermantel als sichtbares Werkzeug der Wunder, sondern beschreibt Elija blos als Mann mit langen Haaren und mit Ledergurt[7]; dieser Erzähler lässt Elija und Elischa in ihrem religiösen Eifer hart und grausam erscheinen[8] und mit einem gewissen rachesüchtigen Cynismus den Untergang einer Dynastie verkündigen[9]. Auch weiss nur dieser Erzähler von einer Befragung des Orakelgottes *Baal-Sebub* in der filistäischen Stadt Ekron[10]. Am meisten charakterisirt diesen Erzähler die Schilderung einzelner inmitten der Prophetenjünger ausgeführten kunststückartigen Wunder, z. B. der Wandlung schädlicher Wässer in Jericho in heilkräftige und gesunde[11], der Geniessbarmachung todbringender und giftiger Vegetabilien[12], und anderer dergleichen, die sämmtlich diesem Erzähler angehören. Dieser hier genannte zweite Erzähler ist eigentlich der ältere und sollte der Grunderzähler heissen. — Für unsern Zweck ist die specielle kritische Sonderung der schriftlichen Urkunden

---

1. Aus dem Orakel 1 K. 13, 2, wo יֹאשִׁיָּהוּ ausdrücklich genannt ist, merkt man den Bezug auf die Reformen Josija's 2 K. 23, 15—18. S. weiterhin. — 2. 1 Kö. K. 17—19; K. 21; 2 Kö. 1, 2—17; 2, 1—18. — 3. 2 Kö. 2, 19—25; K. 4—7; K. 8, 1—15; 13, 14—21. — 4. 1 K. 13, 1—32; 20, 35—42. — 5. Die Stücke über Elija z. B. 2 K. 1, 2—16; 1 K. 18, 40; 19, 1; über Elischa 2 K. 2, 23—25; K. 9. — 6. 2 K. 1, 2—16, verglichen mit 1 K. 18, 19. — 7. 2 K. 1, 8. — 8. 1 K. 18, 40; 19, 1; 2 K. 1, 12—14; 2, 23—25. — 9. 2 Kö. K. 9. — 10. 2 K. 1, 2. 3. 6. 16. — 11. 2 K. 2, 19—22. — 12. Das. 4, 38—44.

des *Prophetenspiegels* nur Nebensache, da die Literaturbetrachtung nur die Schrift in ihrer Ganzheit nach Sprache und Darstellung zu nehmen hat, und in dieser Beziehung herrscht eine ziemliche Gleichartigkeit.

Die Sagendichtung des Prophetenspiegels, als geschlossenes, für sich bestehendes Buch angesehen, weicht in ihrer Sprachfarbe und in ihrem Style so bedeutend vom Style und Sprachcharakter der geschichtlichen Stücke ab, dass schon eine oberflächliche Vergleichung davon die Ueberzeugung gibt. Von der durch den Inhalt und die Darstellungsweise bedingten Farbe der Sprache und des Styls abgesehen, unterscheidet sich die Darstellung hier durch Kürze und Abgerissenheit der Sätze, indem bald das Subject[1], bald das Object[2], bald die im Hebräischen so nothwendige Ergänzung „wie folgt“ ausgelassen ist[3]. Die Brachylogie führt nothwendig zur Ungenauigkeit, und dahin gehört auch die Setzung der Einheitsform für die Mehrheit[4]. Zu den Haupteigenthümlichkeiten der Sprache im Prophetenspiegel gehörte aber vor allem eine starke Aufnahme des Vulgärhebräischen, wie es im nördlichen Reiche in Berührung mit aramäischen Elementen sich gestaltet hatte. Dahin sind zu rechnen: 1. die zahlreichen aramäischartigen Formen der vulgären Sprache[5]; 2. der Gebrauch gangbarer Wörter in anderer Bedeutung[6]; 3. neue Ausdrücke für alte im Fünfbuch feststehende[7]; 4. neue Wörter und Ausdrücke, die im Volke gewöhnlicher waren[8]; 5. Redensarten und Phrasen aus dem Volksleben[9]. Aber alle diese Spracheigenheiten, welche von den speciellen Auslegern weitergeführt zu werden verdienen, erscheinen geringfügig gegen den ganzen Zug der Sprache, welche den zu beschreibenden Inhalt so phantastisch und grotesk malt und in ihrer Prosa zwischen dem dichterischen und vulgären Ausdruck schwankt.

---

1. Z. B. 18, 26 bei נָתַן. — 2. Z. B. das. nach וַיַּעֲשׂוּ. — 3. Z. B. לֵאמֹר nach דִּבֶּר 21, 5. 6; 2 K. 1, 3; 7, 10 u. a. m. — 4. Z. B. ib. עָשָׂה für עָשׂוּ. — 5. Z. B. לָכִי für לָךְ, שְׁכֵנָיְכִי für שְׁכֵנַיִךְ, נַשְׁיָכִי für נַשְׁיָךְ, הַלַּכְתִּי für הָלֶכֶת, אַתִּי für אַתְּ, שֶׁ für אֲשֶׁר, הִשְׁתַּחֲוָיְתִי für הִשְׁתַּחֲוֹתִי u. a. — 6. Z. B. הִתְנַבֵּא 18, 29 für *rasen*. — 7. Z. B. ib. עֲלוֹת הַמִּנְחָה für בֵּין הָעַרְבַּיִם. — 8. Z. B. זָהָר, הִתְמַכֵּר, חֹרִים u. a. — 9. So die Phrasen אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו, und dann אֵין קוֹל וְאֵין עֹנֶה, אֵין קָשֶׁב, oder הוֹי אָחִי u. a.



Inhalt der Sagendichtung oder des Prophetenspiegels.

1. Sagen vom Propheten Jadon aus dem Reiche Juda (972 v. Chr.).

Nach obiger Betrachtung über den Prophetenspiegel bleibt uns nur übrig, die *vier* Träger dieser Sagen und die Anzahl der jedem derselben zugeschriebenen Wunderthaten oder der prophetischen Legenden, sowie deren Vergleichung mit denen anderer Völker, hier vorzuführen. Wir lassen sie in chronologischer Ordnung folgen, nachdem die jedesmalige Lage gemäss der Geschichte vorausgeschickt wird. *Jarobam I.* wurde 975 v. Chr. der 1. König des Zehnstämmereiches. Nach 3 Jahren seiner Regierung (972) [1] stellte er zu Bet-El, das seit den Erzvätern eine Kultstätte Jehova's war, ein vergoldetes Apis- und Mnevisbild als symbolische Versinnlichung Jehova's auf, um seinem Volke den Tempel in Jerusalem zu ersetzen [2]. Die Priesterkaste, die Leviten, wurde ausgetrieben, wogegen für den Dienst zu Bet-El und für die Häuser der *Bamot* Priester aus dem Volke gewählt wurden, um das Reich ganz von Juda abzuschliessen. Anstatt der drei jährlichen Feste wurde blos das Lauben- oder Erntefest beibehalten, aber auch dies sollte nicht am 15. des 7., sondern des 8. Monats (Marcheschwan) als Nationalfest gefeiert werden, theils weil die Obst- und Weinlese in Nordpalästina wirklich einen Monat später eintritt, theils weil der 15. des 8. Monats zugleich der Jahrestag seiner Wahl zum König war [3]. Dieses Geschichtliche vorausgesetzt, schliesst sich folgende Sage daran: 1. Als *Jarobam*, den Salomo nachahmend, die Einweihung des neuen Kultus am 15. des 8. Monats (972 v. Chr.) persönlich leitete, die priesterliche Function am Apis-Altar ausübte und das Räucherwerk anzündete, *da trat ein Mann Gottes*, ein Prophet aus Juda

---

1. Man schliesst dies aus 2 Chr. 11, 17. Innerhalb der ersten Regierungsjahre wallfahrte das nördliche Volk an den Festen nach Jerusalem, und sah den Glanz des Hauses David. Aus Furcht vor Abfall richtete Jarobam einen neuen Kult ein. 1 K. 12, 26 f. — 2. Die Verehrung Jehova's im Bilde des Apis war Israël's alte Sünde (Ex. 32, 4; Dt. 9, 29; Ps. 106, 19), nachgeahmt den Aegyptern, welche den Osiris, ihren Sonnengott, unter diesem Symbol verehrten. Auch in der Richterzeit fehlte dieser sinnbildliche Kult nicht. — 3. Zur Sagengeschichte über diesen Propheten *Jadon* gehört 1 K. 12, 26—33 u. 2 Chr. 11, 13—17 als Einleitung, um die Sage verständlich zu machen. Sprachlich leitet die Einleitung auf den vulgären Ursprung hin.



mit Namen *Jadon*[1], zu dem fungirenden König hin, ein Drohorakel verkündend[2]: „*O Altar, Altar! auf dir wird man später die Bamot-Priester schlachten und die Gebeine der* (hier begrabenen) *Menschen verbrennen!*“ Zu diesem Geschichtlichen fügt die Sage hinzu, dass *Jadon* sein Orakel durch ein Wahrzeichen (Mofet) bekräftigt und ausgerufen habe: „*Zum Wahrzeichen möge der Altar sofort bersten und das Fett der Opferstücke verschüttet werden*“; es geschah[3]. 2. Die *zweite* daran sich knüpfende Sage ist folgende: Jarobam hörte das furchtbare Orakel, gerade als er die Hand ausstreckte, um das Räucherwerk anzuzünden, sah auch den Altar bersten und das Fett sich verschütten, und befahl, den kühnen Propheten aus Juda[4] sofort zu greifen. Da erstarrte die ausgestreckte Hand und konnte sich nicht zurückbiegen[5]. 3. Der König bittet den Gottesmann um seine Fürbitte bei Jehova, um seine erstarrte Hand gesund zu machen, und die Hand gesundete auf die Fürbitte des Propheten[6]. Von den 3 Wundern, welche nach der Sage der Prophet ausgeführt haben soll, geht die Sage zum Propheten selbst über. Der König hatte nach den gesehenen Wundern Hochachtung vor *Jadon*, bat ihn, sich an seiner Hoftafel zu erquicken und ein Ehrengeschenk anzunehmen; aber der Prophet schlägt alles aus, sich auf ein Verbot durch das *Wort* Jehova's (Logos)[7] berufend, in Bet-El weder zu essen noch zu trinken, um sich seinem Auftrage ganz hinzugeben, auch nicht auf demselben Wege heimzukehren, um nicht zur Umkehr und zum Widerruf veranlasst zu werden[8]. Bei der unangefochtenen Rückkehr wurde er jedoch von einem alten götzendienerischen Propheten zu Bet-El, der ihm aus

---

1. *Josefos* (AG. 8, 5, 9) nennt ihn *Jadon*, d. h. יָדוֹן (s. Neh. 3, 7), aus יַדְעוֹן zusammengezogen; *Epiphanios* (de proph. c. 3) nennt ihn mit versetzten Vokalen *Jodan*, d. h. יֹדֵעַ, woraus *Joan* corrumpirt wurde. Die Benennung scheint auf alter Ueberlieferung zu fussen. — 2. Das Orakel 1 K. 13, 2 muss früher so gelautet haben; erst als nach 312 Jahren durch Josija sich das Orakel erfüllte (610 v. Chr.) 2 K. 23, 15—18, wurde vom letzten Redactor hinzugefügt: „Siehe, ein Sohn wird dem Hause David geboren, sein Name ist Josija“ u. s. w. — 3. 1 K. 13, 3. — 4. 2 K. 23, 18 steht unrichtig מִשֹּׁמְרוֹן. — 5. 1 K. 13, 4—5. — 6. Das. 13, 6. — 7. Das בִּדְבַר יי״ steht hier 13, 2. 5. 9. 17. 18. 32 in solchem Zusammenhange, dass man darunter an eine für sich bestehende Macht, wie die spätere Logosvorstellung, denken muss. Dies, wie die Wörter בָּדָא, סָעַד, מוֹפֵת, und das Fehlen des לֵאמֹר weisen auf die vulgäre Sprache des Nordens hin. — 8. 1 K. 13, 7—10.

Neugierde nachgegangen war und ihn unter der Debora-Eiche rastend getroffen hatte, durch Vorspiegelung eines erhaltenen Gotteswortes zur Umkehr und Einkehr bei ihm veranlasst, um bei ihm zu speisen[1]. Der alte Prophet erhielt aber, gerade als sie bei Tische waren, ein den judäischen Propheten betreffendes Orakel, das er dem getäuschten Jadon sofort mittheilte und worin ihm verkündet wurde, dass er wegen Uebertretung des göttlichen Gebotes nicht in das Grab der Väter kommen werde[2]. Das Straforakel erfüllte sich bei seiner nachherigen Rückkehr. Die Sage erzählt: *Jadon* sattelte sich den dem alten Propheten gehörenden Esel und eilte heim, unterwegs aber schmetterte ihn ein von Gott bestellter Löwe mit einem Schlage todt nieder, jedoch ohne dass er den Propheten zerfleischte oder von seiner Leiche frass, ohne dass er den bei der Leiche stehenden Esel berührte und ohne dass der Löwe sich mit oder ohne die Leiche geflüchtet hätte, vielmehr blieb dieser bei der Leiche, um sie zu bewachen. Diese 3 Wunder vollzogen sich bei der Bestrafung des Propheten. Der alte Prophet zu Bet-El erfuhr die schnelle und wunderbare Erfüllung des Orakels, brachte die Leiche nach Bet-El zurück, legte sie in ein Grab nahe dem Apis-Altare, stimmte mit seinen Kindern den Klaggesang „*O mein Bruder*“ an und gebot seinen Kindern, dass sie ihn selbst später in das Grab des Gottesmannes legen möchten[3]. Als nach 312 Jahren durch den König Josija der von Jarobam erbauete Altar zu Bet-El zerstört, die *Bamah* und *Ascherah* zertrümmert und verbrannt wurden, nachdem vorher die Gräber in den Stollen eines Abhanges des in der Nähe gelegenen Berges geöffnet und die Todtengebeine auf dem Altar verbrannt worden waren[4], da bemerkte der König eine bei einem Grabe errichtete *Säule* oder ein Steindenkmal, und erfuhr von seiner Umgebung die noch frische lebendige Sage des Volkes, dass dies das Grab des Propheten aus Juda (Jadon) sei, zugleich mit den Gebeinen des alten Propheten aus Bet-El, worauf man das Grab in Ruhe liess[5]. In Folge dieser Erfüllung des Orakels hat der letzte Redaktor des Prophetenspiegels (610 v. Chr.) den Schluss zu dieser Erzählung hinzugefügt[6].

---

1. 1 K. 13, 11—20. — 2. Das. 13, 20—22. — 3. Das. 13, 28—31. — 4. 2 K. 23, 15—16. — 5. Das. 23, 17. 18. Hier heisst es: *und seine* (Jadon's) *Gebeine machten verschonen* (וַיְמַלְּטוּ) *die Gebeine des Propheten, welcher* (nach Bet-El) *von Samarien her gekommen.* — 6. Hinter 1 K. 13, 31 stand (nach den LXX)

2. Sagen vom Propheten Michajhu[1] zur Zeit Achab's (910 v. Chr.)[2].

Im Jahre 911 v. Chr. fand der *erste* Zusammenstoss Achab's mit dem syrischen König *Ben-Hadad* statt, welchen Letzterer in übermüthiger und räuberischer Weise herbeigeführt hatte. Aber Achab besiegte mit seinem Hauptcorps vollständig die Syrer und bemächtigte sich mit seiner Reserve des Lagers, plünderte Ross und Wagen[3]. Zaghaft und erschrocken über die grosse feindliche Kriegsmacht war Achab zur Unterwerfung geneigt, allein die in Samarien tagenden Geronten, die ganze Bevölkerung waren über den Uebermuth und die Grosssprecherei Ben-Hadad's empört und verlangten ausdauernden Widerstand. Als Ben-Hadad, durch die erhaltene Rückantwort gereizt, zum Anlegen der Belagerungswerkzeuge und zur Erstürmung Samariens Befehl ertheilte, da trat der in Samaria seit Elija's energischem Auftreten lebende Prophet Jehova's zu Achab hin mit dem Orakel: *„Hast du dieses mächtige Getümmel der Kriegsheere geschaut? Jehova gibt sie heute in deine Hand, damit du Jehova erkennest. Durch die Dienerschaft der* (nach Sa-

---

לְמַעַן יְמַלְּטוּ עַצְמוֹתָיו אֶת־עַצְמוֹתָי, dann folgte Vs. 32 mit כִּי. Dieser spätere Zusatz erklärt auch בְּעָרֵי שֹׁמְרוֹן. Das מִשֹּׁמְרוֹן 2 K. 23, 18, die Heimath des Propheten zu Bet-El, drückt blos im Gegensatz zu Jehuda den Landestheil aus.

1. Dieser Prophet wird נָבִיא אֶחָד 20,13, הַנָּבִיא 20,32, אִישׁ הָאֱלֹהִים 20, 28, אִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים 20, 35, aber 22, 8 wird er ausdrücklich *Michajhu ben Jimlah* genannt und auch *Josefos* nennt ihn so.

2. In der Chronologie Achab's bis auf die Zeit dieses Propheten sind folgende Zeitangaben festzuhalten:

994 v. Chr.: *Chiram*, König von Tyrus und Freund Salomo's st.
c. 950 - - : *Pheles*, König von Tyrus.
944 - - : *Etbaal* (Ittobaal) ermordet Pheles und wird König von Tyrus und Sidon.
918 - - : *Achab* übernimmt die Regierung des Nordreiches.
917 - - : Achab's Vermählung mit der Tochter Etbaal's.
916 - - : Hungersnoth in Phönikien unter Etbaal (Menander).
916—15 : Dürre und Hungersnoth in Israël. *Elija.*
914 - - : Elija's blutige That am Karmel. Gesegnetes Jahr.
913 - - : Elija flüchtet vor Isebel nach dem Berg Sinai.
912 - - : Etbaal st.
911 - - : *Erster* Krieg Achab's mit Ben-Hadad, dem König von Syrien.
910 - - : *Zweiter* Krieg mit Syrien.

3. 1 K. 20, 1—21.



maria geflüchteten) *Landvögte,* d. h. durch eine kleine Schaar von Pagen, *wirst du einen Sieg erfechten, und mit diesen sollst du den Kampf eröffnen".* Ermuthigt eröffnete *Achab* wirklich den Kampf, siegte vollständig[1] und Ben-Hadad entkam nur mühsam zu Ross und mit ihm noch einige Reiter. Da aber Achab den Sieg nicht verfolgte, forderte ihn der Prophet auf, sich durch Sammeln von Streitkräften zu verstärken und nach Umständen aggressiv zu verfahren, da sonst die Syrer gewiss im nächsten Jahre wiederkehren würden[2]. Es geschah auch wirklich, wie der Prophet vorausgesagt hatte, die Unterlassung der Verfolgung des Sieges ermuthigte den *Ben-Hadad* schon im nächsten Frühjahr (910 v. Chr.), einen zweiten Krieg gegen Achab zu unternehmen, in der vorgegebenen Meinung, dass Jehova ein blosser Berggott sei, Israël daher nur in der gebirgigen Gegend von Samaria gesiegt habe, und er nun siegesgewiss den Kampf in der Ebene führen wolle[3]. Die Syrer stellten sich in grosser Zahl zu *Afek* in der Ebene *Jisreel*[4] auf und bedeckten fast die ganze Ebene, während die Israëliten sich ihnen gegenüber lagerten und, wenn auch wohlgemustert und verproviantirt, wie zwei kleine Ziegenheerden aussahen. Der Prophet trat vor den König Achab hin und verkündete ihm abermals einen völligen Sieg zur Ehrenrettung Gottes dem Feinde gegenüber, welcher Jehova einen Berggott genannt hatte[5]. Israël siegte in der offenen Schlacht, ein ansehnlicher Rest der Feinde, der sich in die feste Stadt *Afek* flüchtete, kam durch Einsturz der unterminirten Mauern um[6] und *Ben-Hadad,* welcher unter den Flüchtigen war, versteckte sich mit seinen nächsten Dienern in das entlegenste Gemach der Burg[7]. Ben-Hadad bauete in seiner gefährlichen Lage auf die Hochherzigkeit Achab's, schickte seine Diener ab, die zum Zeichen völliger Unterwerfung in Sklavengewänder gehüllt waren, mit Stricken um ihre Häupter, und liess um sein Leben bitten[8]. Achab betrachtete den besiegten Ben-Hadad nicht mehr als Feind, sondern als gleichstehenden Bruder, schenkte ihm nicht nur das Leben, sondern nahm ihn zu sich[9] mit auf den Wagen.

1. Für וַיַּךְ 1 K. 20, 21 ist mit LXX וַיִּקַּח zu lesen. — 2. 1 K. 20, 22. — 3. Das. 20, 23—26. Zu תְּשׁוּבַת הַשָּׁנָה vgl. 2 S. 11, 1. — 4. *Robinson* III. 477; vgl. 1 S. 29, 1. — 5. 1 K. 20, 28 ist das zweite וַיֹּאמֶר überflüssig. — 6. Das. 20, 30, u. so ist auch 2 S. 20, 18 zu fassen, vgl. LXX zu Jer. 51, 58. — 7. 1 K. 20, 30 ist nach LXX vor dem 2. הָעִיר das בֵּית ausgefallen. — 8. Das. 20, 31—32. — 9. Das. 20, 33, wo nach LXX אֵלָיו ausgelassen ist.

Ben-Hadad erbot sich, die Städte, welche *Ben-Hadad I.* von dem Vater Achab's, von *Omri*, abgetreten erhalten, zurückzugeben, und die Anlegung von Strassen (Bazaren) zu Damask für die zugelassenen israëlitischen Kaufleute zu gestatten, wie einst Ben-Hadad I. in Samarien sie hatte. Achab antwortete auf dieses Erbieten[1], dass er ihn nun als Verbündeten entlasse, worauf sie einen gegenseitigen Vertrag schlossen. Der Prophet war über dieses Verfahren Achab's gegen einen so schlauen, listigen und unversöhnlichen Feind sehr erbittert und die Sage erzählt von ihm, wie folgt: Der Prophet sprach zu einem ihm begegnenden Manne[2]: „Schlage und verwunde mich nach dem Befehle des Wortes Gottes", und als der Mann sich dessen weigerte, verkündet er ihm, dass er für seinen Ungehorsam von einem von Gott dazu bestimmten Löwen werde getödtet werden, was auch sofort geschah. Es wurde nun ein Anderer zu dieser Handlung aufgefordert, und dieser schlug und verwundete ihn. So zugerichtet, um als ein vom Kampfplatz Kommender zu erscheinen, und noch dazu durch eine Kopfbinde theilweise verhüllt und unkenntlich, trat er dem vom Siege nach Samarien fahrenden Achab, um Hilfe rufend, mit folgender vorgeblichen Geschichte entgegen: Aus dem Schlachtgetümmel herausgetreten kam ein Kriegsoberster mit einem Gefangenen zu mir mit dem Befehle, diesen Mann zu bewachen und für sein Vermisstwerden bei der Musterung der Gefangenen entweder mit der eigenen Person oder mit der Busse von einem Talent Silber (= 2000 Thaler) einzustehen. Kaum hatte ich hier- und dorthin den Blick gewendet, um nach dem Ausgang der Schlacht zn sehen, so war der Gefangene entkommen. Möge der König entscheiden! Der König antwortete: „Dein Urtheil ist, so wie du selbst entschieden hast". Der Prophet legte die die Augen theilweise verhüllende Kopfbinde ab, so dass der König ihn erkannte, und sprach im Namen Jehova's: „Weil du den dem Banne (der Vernichtung) verfallenen Mann (Ben-Hadad) entlassen aus deinen Händen, so wirst du mit deinem Leben für das seine einstehen und das seinem Volke bestimmte Verderben wird dein Volk treffen". Aber die Sagen über diesen Propheten sind mit diesem Orakel noch nicht abgeschlossen. Im Jahre 897 v. Chr., d. h. im

---

1. 1 K. 20, 34 ist vor וַאֲנִי das וַיֹּאמֶר אַחְאָב ausgefallen. — 2. Das. 20, 35—43.

22. Jahre der Achab'schen Regierung, drei Jahre nachdem Achab seine und der Isebel Tochter *Atalja* mit Josafaṭ's Sohn *Joram* verheirathet hatte[1], entstand der *dritte* und *letzte* Kampf zwischen *Achab* und *Ben-Hadad,* in welchem Achab seinen Tod gefunden hat[2]. Josafaṭ, der König des Reiches Juda, machte 897 v. Chr. mit seinem Gefolge einen verwandtschaftlichen Besuch bei Achab in Samaria. Achab forderte bei dieser Gelegenheit Josafaṭ auf, gemeinschaftlich mit ihm einen Krieg gegen Ben-Hadad zu beginnen, um die seit 12 Jahren verweigerte Herausgabe von *Ramot* in Gilead[3] zu erzwingen. Josafaṭ willigte ein, wollte am Feldzuge persönlich mit seinem Heere Theil nehmen und verlangte blos vorher den Spruch Jehova's befragt zu wissen. Achab brachte 400 Propheten zusammen, welche übereinstimmend den Angriffskrieg als von Jehova gebilligt anriethen, aber diese Uebereinstimmung erweckte das Misstrauen Josafaṭ's und er verlangte noch einen andern Propheten Jehova's. Achab antwortete: es ist wohl noch einer mit Namen *Michajhu ben Jimlah* da, aber dieser hat mir nie Gutes, sondern stets Unglück prophezeiet[4], und da ich diesen hasse, so möchte ich seine Prophezeiung nicht haben. Indess Josafaṭ bestand darauf[5], dass auch *Michajhu* herbeige-

---

1. Die Verheirathung Atalja's mit Josafaṭ's Sohne Joram steht 2 K. 8, 18 (2 Chr. 21, 6); wenn 8, 26 die Atalja בַּת עָמְרִי heisst, so kann unter *bat* nur Enkelin gemeint sein. Der 2. Kampf Achab's mit Ben-Hadad fand, wie wir oben gesehen, 910 statt: es verflossen folglich bis zum 3. u. letzten Kampfe 12 Jahre (910—897). Der Chroniker gibt die Zeit für diesen Kampf unbestimmt an; es heisst blos „*nach Verlauf der Jahre*“ (2 Chr. 18, 1), und das kann von 12 Jahren gesagt sein. Die Verschwägerung Achab's mit Josafaṭ ging der Vereinigung der beiden Könige zum Kampfe um Jahre voraus, da selbst die vorangegangene glänzende Aufnahme Josafaṭ's und seines Gefolges am Hofe Achab's (2 Chr. 18, 1) erst eine Folge jener Verschwägerung war. Man ist daher berechtigt mit *Thenius* (z. St.) anzunehmen, dass וַיֵּשְׁבוּ שָׁלֹשׁ שָׁנִים (1 K. 22, 1) durch „*und sie* (Achab u. Josafaṭ) *pflogen Gemeinschaft drei Jahre*“ zu übersetzen. Den ausführlichen Bericht über die unheilvolle Verschwägerung und die Gemeinschaft hat der Compilator offenbar ausgelassen. — 2. In diesem Kampfe fiel Achab (reg. 918—897 v. Chr.) 1 K. 22, 34—38. Dieses Jahr war folglich das 22. und letzte seiner Regierung 1 K. 16, 29. — 3. Ein Ramot lag auch im Simeon- (1 S. 30, 27) und im Issachar-Gebiete (1 Chr. 6, 58); das in Gilead gehörte zum Gad-Gebiete und ist mit dem heutigen *el-Ssalt* auf einem Vorsprung des G'ebl G'ilad identisch. Die Syrer hatten früher die festen Plätze bis nahe dem Jordan von Israël genommen, zu denen *Ramot* gehörte. — 4. 2 K. 22, 1—9. — 5. 1 K. 20, 13. 22. 28. 35—43.

rufen werde. So standen endlich sämmtliche Propheten und der herbeigeholte *Michajhu* vor den in Prachtgewändern im Thorplatz auf ihren Thronen sitzenden Königen. Von den 400 Propheten trat *Zidkija* zuerst auf, eiserne hörnergleiche Spitzen an den Kopf haltend, und verkündete die Niederstossung Syriens als Beschluss Jehova's, und sämmtliche Propheten stimmten bei. Als nun der König den Michajhu befragte, antwortete auch dieser: „Ziehe hin, du wirst es glücklich ausführen und der Syrerkönig wird in deine Hände fallen“[1]. Achab merkte im Tone Michajhu's, dass er es nicht ernstlich meine, daher er um die reine Wahrheit bat. Da sprach Michajhu: „Ich sehe ganz Israël in die Schluchten des Gilead-Gebirges zerstreut wie eine Heerde ohne Hirten[2], und Jehova spricht, Israël hat keine Heere, es kehre alles in Frieden heim“. Achab sagte zu Josafat: „du siehst, dass dieser nur Böses mir weissagt“, worauf Michajhu erwiedert: „nicht doch[3], das Wort Gottes ist's, höre weiter: Ich sah Jehova auf seinem Throne sitzen, das himmlische Engelheer stand links und rechts bei ihm. Da sprach Jehova: wer will Achab bethören, um einen Kriegszug zu unternehmen, damit er in Ramot falle? Die Gott unterthänigen Mächte sprachen hin und her, bis der Geist der Weissagung hervortrat, sich vor Gott hinstellte und sprach: ich will ihn bethören, indem ich in den Mund seiner Propheten den Geist der Täuschung lege. Da sprach Gott: gehe hin und bethöre ihn, du wirst siegen, denn ein Geist der Lüge spricht aus allen Propheten, mir ist der Auftrag, dir Unheil zu verkünden“. Soweit geht das Auftreten dieses Propheten und was nun folgt, betrifft das persönliche Schicksal Michajhu's.

3. Die Elija-Sage in dem Prophetenspiegel (917—896 v. Chr.).

Keine der Sagendichtungen in dieser Periode, die aus dem besprochenen Prophetenspiegel der Geschichte eingefügt sind, nimmt einen so grossen Raum ein, als die Elija-Sage[4]. Elija war ein prophetischer Held des Zehnstämmereiches unter Achab, welcher durch Geist und Muth der schärfsten Verfolgung trotzte, die wahre Religion frei und offen vertheidigte, stets beim Volke und am Hofe gegenwärtig, und doch niemals

1. Nach den LXX. — 2. Achab's Tod ankündigend. — 3. LXX לֹא כֵן für לָכֵן. — 4. 1 K. 17, 1—19, 21; 21, 17—29; 2 K. 1, 1—2, 11; 2 Chr. 21, 12—15.

erreichbar. Er erschien, wenn es nöthig war, wie vom Sturme herbeigeweht, um mit seiner Feuerzunge zu vertheidigen oder anzugreifen, und ein Sturm scheint ihn wieder in ferne Höhlen und Schluchten, in ferne Länder zu entführen, wenn Kerker oder Tod ihm droheten. Er hiess der *„Aufreger Israël's“*. Wir haben hier aber nicht von seiner geschichtlichen und prophetischen Bedeutung zu sprechen, da über jenes die Geschichte Israël's zur Zeit Achab's und seines Sohnes Achasja (917—896 v. Chr.)[1], über dieses die Prophetengeschichten[2] schon hinlänglich berichten. Die politische und religiöse Thätigkeit im Reiche Israël, die religiös-politischen Verhältnisse unter den drei Parteien seiner Zeit, seine wechselvollen Schicksale, seine Unstätigkeit, da er bald in Gilead und in Phönikien, bald in Jisreel oder Samarien, bald auf dem Karmel oder in Jericho, bald in der Wüste oder auf dem Berge Horeb auftrat, alles das findet dort seine Besprechung. Hier kann es sich nur um eine Aufzählung der Prophetensagen, um die Wunder handeln, deren vorzüglichster Inhalt den Prophetenspiegel ausmacht, d. h. um die Vorführung dieses Helden in seinem mythischen Wundergewande, als eines der grössten Thaumaturgen. Dieser Sagen sind 12: 1. Elija verkündet zu Samaria eine (dreijährige) Periode der Dürre, das Ausbleiben von Thau und Regen[3]. Er verkündet dies dem Achab als Strafe seines heidnischen Treibens und (nach *Efrem*) weil er sich gebrüstet haben soll, durch den Baal die Dürre beseitigen zu können, wie *Itobaal* es in Phönikien gethan[4]. 2. Als Elija in der Nähe des nicht so leicht versiegenden Bachs *Kerit* jenseits des Jordan[5] sich verbarg, um andringende Bitten unmöglich zu machen, trank er Wasser aus dem Bache und die sonst so gefrässigen Raben brachten ihm Brot und Fleisch jeden Morgen und jeden Abend[6]. Bei den griechischen und lateinischen Klassikern finden sich analoge Sagen[7], und die christliche Legende vom Einsiedler

1. Das Beste über das Geschichtliche in Elijja's Leben gibt *Ewald*, Gesch. III. (2. Ausg.) u. d. T. *Elia und seine Zeit* S. 486—503. — 2. Ueber Elija als Propheten vgl. *Gramberg* l. l. II. 466 f.; *Niemeyer*, Charakteristik V. 241 f.; *Knobel*, Prophetismus II. 73—88. Sonst sprechen über ihn *Epiphanios*, *Dorotheos Tyrios*, *Isidor von Sevilla*. — 3. 1 K. 17, 1. Nach 18, 1 eine zweijährige, aber nach Luk. 4, 25 u. Jak. 5, 7 eine dreijährige. — 4. *Menander* bei *Josefos*. — 5. Der *Kerit* ist der tiefe Wadi *Rajib*, dessen Quellen in den Jordan fliessen u. der zwischen *Samaria* u. *Tischbeh* in Gilead liegt. Dort ist auch ein alter Ort *Mar Elias*. — 6. 1 K. 17, 3—6. — 7. Vgl. *Diodor* 2, 4; *Aelian* V. H. 12, 42; *Justin* 1, 4; *Philostratos*, Apollon.

Paulus, den die Raben sechzig Jahre gespeist haben sollen[1], ist eine übertreibende Nachbildung dieser jüdischen Sage. 3. Als Elija nach einiger Zeit den Bach *Kerit* verlassen und nach dem phönikischen *Zarfat* (Sarepta), einem Orte zwischen Sidon und Tyrus[2], gegangen und da bei einer armen holzlesenden Wittwe vorläufig zu bleiben gesonnen war, bewirkte er der Sage zufolge, dass ihr kleines Mehlgefäss und ihr winziger Oelkrug, deren Inhalt kaum für eine einzige kärgliche Mahlzeit für sie und ihr Kind hinzureichen schien, bis zum Eintreten des Regens und der gesegneten Ernte zum unerschöpflichen Vorrath wurde. Obgleich die Wittwe eine Phönikierin war und Elija gegenüber daher nur bei ihrem Gott schwört, so glaubte sie doch willig dem Wundermann. Elija mit der Wittwe und ihrem Kinde lebte beständig von den Brotkuchen, zu denen das Mehlgefäss und das Oelkrüglein unerschöpflich[3] den gesegneten Inhalt hergab[4]. 4. Der Sohn der phönikischen Wittwe erkrankte heftig und verfiel in todtenähnliche Erstarrung[5]. In ihrem Schmerze machte die heidnische Wittwe dem Gottesmann Vorwürfe, indem sie meinte, er hätte ihr das angethan, Elija aber trug den Knaben in das von ihm bewohnte Obergemach, legte ihn auf sein Bett, streckte sich dreimal über denselben: der Knabe lebte wieder auf und wurde der Mutter als wiederbelebt zurückgegeben[6]. In der griechischen Sage hat der Seher *Polyides* zu Korinth den Sohn des Minos ins Leben zurückgerufen[7], und von Christos[8], den Aposteln[9] und den Diakonen der jerusalemischen Christengemeinde[10] werden solche und ähnliche Sagen erzählt. Die Erklärung dieser Wundersage, dass der Tod des Knaben nur eine Ohnmacht, die Wiederbelebung nur durch animalische Wärme, durch Magnetismus geschehen sei[11], hebt den Charakter der Sage auf. 5. Im *dritten* Jahre

1, 5. Vgl. *Kleuker*, Zendav. II. 30. *Semiramis* wurde von Tauben ernährt, *Cyrus* von einer Hündin gesäugt, *Romulus* und *Remus* von einer Wölfin auferzogen, und dasselbe wird von einer Hirschkuh, Bärin, Stute, Ziege berichtet. Siehe *Petzold*, de hominibus a bestiis enutritis (Lpzg. 1708).

1. *Hieronymus*, vit. Pauli. — 2. Jetzt ist noch in dieser Gegend ein Dorf u. Vorgebirge *Surafend* (*Robinson* III. 690 f.). — 3. 1 K. 17, 8—16. — 4. Dass die Dürre auch in Phönikien war, sehen wir hieraus. — 5. 1 K. 17, 17; vgl. *Josefos*. — 6. Das. 17, 18—23. — 7. *Pindar*, Ol. 13, 105. — 8. Mt. 11, 5; 14, 35; 15, 30 u. a. — 9. Das. 10, 8; Mark. 16, 20 u. a. — 10. AG. 6, 8; 8, 6. — 11. *Ennemoser*, Magnet. 422; *Meyer* in Berth. theol. Jour. IV. 230.

der furchtbaren Dürre und Hungersnoth, als Achab selbst nach Futter für seinen Marstall auszog, um die Mäuler zu erhalten, ging ihm der geächtete Elija muthig entgegen. Obgleich Achab den Elija „Aufreger Israël's" genannt und dieser unerschrocken Achab's Verführung Israël's und seinen eingeführten Baal-Kult gegeisselt hatte, verkündete er doch Regen und Erntesegen, wenn er ihm die 450 Baal-Propheten und die 400 Propheten der Astarte auf den Karmel-Berg entbieten werde, um dort feierlich und in Gegenwart des versammelten Volkes über die wahre Religion zu entscheiden [1]. Achab willigte, wenn auch ungern, ein und entbot die Baal-Propheten auf das fruchtbare, stark bewaldete, an Schluchten, Klüften und Grotten reiche Vorgebirge Karmel, wo früher ein Altar Jehova's gestanden hatte, den Achab oder seine Vorgänger mit andern Jehova-Altären hatten niederreissen lassen [2]. Auch das Volk versammelte sich zahlreich dahin. Elija hielt zunächst eine scharfe Anrede an das Volk, warf ihm das Schwanken zwischen Jehova und Baal, zwischen Wahrheit und Trug vor, und forderte es auf, sich nach dem, was es da sehen werde, zu entscheiden. Er liess zwei Farren herbeibringen, forderte die Baal-Propheten auf, einen derselben zum Opfer zuzurichten, d. h. ihn zu zerstücken und auf die Holzschicht des von ihnen errichteten Altars zu legen, das Feuer aber durch Anrufung ihres Baals zu erbitten, während er selbst den andern Farren zurichten werde und den Jehova um das Feuer bitten wolle. Derjenige Gott, welcher durch Herabsendung des Feuers den Rufenden antworten werde, könne allein der wahre Gott sein [3]. Das Volk schenkte dieser Probe seinen Beifall. Die Baal-Propheten richteten ihren Farren zur Opferung vor, beteten laut zum Baal um das heilige Opferfeuer, führten ihren bacchantischen Opfertanz um den Altar aus, aber weder ihre Rufe noch ihre Tänze halfen ihnen etwas, obgleich sie vom Morgen bis Mittag dauerten. *Elija* verhöhnte die Baal-Priester, hiess sie ihren Gott lauter anrufen, da ihr Baal vielleicht in Gedanken versunken, oder bei Seite gegangen, oder einen Gang gemacht, oder auch eingeschlafen sein könnte. Die Baal-Priester brachen in lautes Geheul aus, umkreisten ihren Altar

---

1. 1 K. 18, 1—19. — 2. Das. 18, 30; 19, 10. Zu *Vespasians* Zeit befand sich da ein Altar des Gottes Karmel, ohne Tempel und ohne Bildsäule (s. *Tacitus*, hist. II. 78; *Sueton*, Vesp. 5). — 3. 1 K. 18, 23—25.

in grösster Erregung, und in einem korybantenartigen Waffentanz verwundeten sie sich mit Messern und Lanzen so, dass Blut sich über sie ergoss. Aber bei all diesem heidnischen Thun, bei allem Rasen[1] in Reden und Geberden „bis zur Zeit des Aufloderns des nachmittägigen Opfers“[2], wurden sie nicht erhört[3]. Nun begann Elija seine Opferung des andern Farren vorzunehmen, wozu er das Volk näher herbeirief, um es als Augen- und Ohrenzeugen von der Macht Jehova's zu überzeugen. Er stellte den zerstört noch vorhandenen Jehova-Altar im Namen Jehova's wieder her, nahm 12 Steine nach der Zahl der Stämme zu der Altarherrichtung, zum Zeichen, dass er es im Namen des ganzen Volkes vornehme, dann liess er eine breite Rinne um den Altar ziehen, schichtete das Holz auf dem Altar und legte den zerstückten Farren darauf. Sodann liess er dreimal hintereinander vier Krüge voll Wasser über Holz und Opferstücke giessen, die breite Rinne um den Altar mit Wasser füllen, und ein inbrünstiges Gebet an Jehova brachte ein Feuer vom Himmel herab, welches das Opfer und die Holzschicht, die Steine und die Erde umher, und sogar das Wasser in dem den Altar umgebenden Graben aufzehrte[4]. Dieses von Jehova herabgesandte himmlische Feuer, durch den Wundermann und Propheten Elija bewirkt, liess das Volk die Allmacht Jehova's erkennen und es anbetend ausrufen: Jehova allein ist der wahre Gott[5]. Das Wunder des vom Himmel herabkommenden Feuers beim Opfern galt, nach althebräischer Anschauung, als Zeichen der Erhörung der Frommen und als Wohlgefallen Gottes. Mose und Ahron, Gideon und David, Salomo u. a. haben das Feuer vom Himmel erhalten[6], und auch bei den klassischen Völkern wird von ähnlichen Sagen berichtet[7], wo das Feuer als „*Blitz*“ gedacht ist. 6. Nachdem Elija in dem religiösen Wettkampfe gesiegt und das Volk so für sich gewonnen hatte, dass er es wagen konnte, die Baal-Propheten aufgreifen und am Kischon-Bache (jetzt el-Mukutta[8]) hinschlachten zu lassen[9], kündigte er dem Achab das baldige Eintreffen des Regens an, da er bereits das

---

1. הִתְנַבֵּא 1 K. 18, 29. — 2. עַד לַעֲלוֹת הַמִּנְחָה das. Vs. 36. Diese Zeit stimmt mit בֵּין הָעַרְבַּיִם im Fünfb. zusammen. — 3. 1 K. 18, 26—29, wo das Bild eines heidnischen Opferkultus gegeben ist. — 4. Das. 18, 30—38. — 5. Das. Vs. 39. — 6. Lev. 9, 24; Ri. 6, 21; 1 Chr. 21, 26; 2 Chr. 7, 1; 2 Mak. 2, 10. — 7. Vgl. *Plinius* h. n. 2, 54; 38, 3; *Virgil*, ecl. 8, 105. — 8. *Robins*. III. 472 f. — 9. 1 K. 18, 40.

Rauschen des Regens vernehme. Der Wundermann stieg auf die Spitze des Karmel, beugte sich im Gebete nieder zur Erde, das Gesicht zwischen die Kniee nach Art der Derwische legend, befahl dann seinem Diener, einem Prophetenschüler, nach dem Meere auszuschauen, der aber erst beim siebenten Male eine ganz kleine Wolke am äussersten Horizonte aus dem Meere steigen sieht. Er liess dem Achab sagen, er möchte sogleich satteln lassen und wenigstens nach Jisreel zurückkehren, wenn er nicht von einem heftigen Regen überrascht werden wolle. Es dauerte nicht lange, da verdüsterte sich der Himmel durch Sturmwolken, ein heftiger Regen erfolgte und vom Geiste Gottes getrieben lief Elija vor dem reitenden Achab her bis Jisreel[1]. 7. Elija's Leben kommt durch Isebel in Gefahr. In Furcht[2] um sein Leben wanderte er in das Reich Juda nach dem südlichsten Grenzorte Bersaba. Von Unmuth und Lebensüberdruss erfüllt, liess er seine Diener in Bersaba zurück, ging eine Tagereise weit in die Wüste Faran (el-Tih) hinein, schlief hier unter einem Ginsterstrauch mit dem kleinmüthigen Wunsche ein, durch den Tod von der schweren Lebensaufgabe erlöst zu werden. Da berührte ihn ein Engel, ihm zurufend: „mache dich auf und iss". Er schauete auf, sah zu Häupten einen auf glühenden Steinen gebackenen Kuchen und eine Schaale Wassers, und er ass, trank und schlief wieder ein. Der Engel Jehova's berührte ihn zum zweiten Male mit gleichem Zurufe, hinzufügend: „denn das Ziel deiner Wanderung ist noch weit". Da stand er auf, ass und trank, und durch die Kraft dieser genossenen wunderbaren Speise ging er ohne Nahrung 40 Tage und 40 Nächte unter dem Geleite des Engels bis zum Berge Choreb[3]. Das vierzigtägige Aushalten ohne Nahrung, wie in der Sage von Mose, die sagenhafte runde Zahl 40, die durch das ganze alte Schriftthum sich durchzieht, und die erhaltene Nahrung durch den Engel bilden das Charakteristische dieser Sage. 8. Elija erhält eine innere und äussere Offenbarung, eine wunderbare Theophanie und einen dreifachen Auftrag; dies bildet den Inhalt der *achten* Sage. Elija übernachtete in einer Grotte des Choreb, von wo aus Mose einst die Gotteserscheinung sah[4], und im Traume

1. 1 K. 18, 41—46. — 2. Das. 19, 3 haben LXX וַיִּרָא für וַיַּרְא gelesen. — 3. Das. 19, 1—8. — 4. Ex. 33, 22 (נִקְרַת הַצּוּר). Ueber die Grotte s. *Seetzen*, Reisen III. 83 f.

erging an ihn die göttliche Frage: aus welcher inneren Veranlassung er hier sei, worauf er als Veranlassung seinen Missmuth über den vergeblichen Eifer für Jehova angibt, da Israël im Allgemeinen den Bund mit Gott gebrochen, die Jehova-Altäre zerstört, die Propheten getödtet habe und auch ihm nach dem Leben getrachtet werde. Nun erhielt er die Ankündigung, er solle morgen aus der Grotte treten und auf das Plateau des Berges steigen, da werde Jehova vorüberziehen, und er die *äussere* Offenbarung erhalten. Am Morgen ging Elija auf das Plateau und Jehova zog vorüber. Zuerst tobte ein Sturm vor Jehova her, der Berge zerberstete und Felsen zertrümmerte, aber den Jehova erkannte Elija in diesem Sturme nicht. Nach dem Sturme folgte ein Erdbeben, nach dem Erdbeben fiel ein himmlisches Feuer herab, auch in allem diesem fand Elija den Jehova nicht. Erst als er das sanfte Rauschen eines Gesäusels hörte, erkannte Elija die Gegenwart des göttlichen Wesens, verhüllte, aus Scheu vor dem Unnahbaren, mit dem Prophetenmantel sein Angesicht, und es erfolgte nun der Zuruf Gottes und die Antwort Elija's, wie in der innern Offenbarung, im Traume, bis endlich der Prophet auf die ungesäumte Fortsetzung seiner Thätigkeit hingewiesen wurde[1]. Gott theilte dem verzweifelten Propheten mit, dass noch viele Tausende in Israël da seien, die nicht dem Baal anhingen, diese würden den Stamm für eine bessere Zukunft bilden, er solle nur seinen Nachfolger *Elischah* weihen[2]. Die übrigen Aufträge Gottes, nach Damask zu gehen und Chasaël zum König von Syrien zu salben, dann nach Ramot in Gilad zu gehen und den Jehu zum König von Israël zu salben[3], erscheinen zwar nach unserem mangelhaften Texte als Elija ertheilt, sie waren jedoch dem *Elischa* aufgegeben[4], und insofern Elischa zu Elija's Nachfolger geweiht wurde, konnten diese Aufträge ihm beigerechnet werden. 9. Die mit dem langen faltigen, aus grobem härenen Stoff gefertigten Propheten-Mantel[5] verbundenen Sagen. So z. B. wurde Elischa durch Ueberbreitung des Elija-Mantels

---

1. 1 K. 19, 9—14. Der vielfach mangelhafte, wenn auch hochdichterische Text ist nach *Josefos* und den LXX herzustellen. — 2. 1 K. 19, 16b. 18. — 3. Das. 19, 15. 16a. — 4. 2 K. 8, 7—15; 9, 1—10. — 5. Eine passende Parallele liefert das *Pallium* der griechischen Philosophen und die Tracht der Derwische, vgl. Sach. 13, 4; *Ferrari*, de re vestiar. 2, 4. 14; *Nicolai*, de proph. jud. vestitu (Magdeb. 1744); *Harmar*, Beobach. I. 276 f. *Willemer*, de pallio Eliae.

auf ihn geweiht[1]; mit dem zusammengerollten Prophetenmantel schlug Elija den Jordan, welcher sich theilte, damit die heiligen Personen durchgehen konnten[2], wie auch Mose mit seinem Wunderstabe that. Bei der Entrückung und Himmelfahrt des Elija liess er für seinen Nachfolger Elischa den Wundermantel fallen, womit dieser das gleiche Wunder that[3]. 10. Als unter *Achasja* (897 v. Chr.) in feindlicher Absicht zweimal Kriegsoberste mit ihren Mannen gegen Elija abgeschickt wurden, liess der Prophet Feuer vom Himmel herabfahren, wodurch die Krieger verbrannten[4]. Die klassischen Schriftsteller der Griechen und Römer liefern Parallelen zu dieser Sage. Als die Perser gegen den Tempel zu Delphi anrückten, sollen, der Sage nach, Blitze in die Feinde gefallen sein[5], und als die Gallier unter Brennus Delphi stürmen wollten, richtete Erdbeben und Ungewitter Verderben unter ihnen an[6]. 11. Von Gilgal[7] aus, wo die Prophetenschule besucht wurde, ging Elija nach Bet-El[8], um auch da die Prophetenschule zu besuchen. Elischa wollte sich von ihm nicht trennen, ebenso nicht bei dem Gang zu der Prophetenschule in Jericho, um so weniger als alle Prophetenjünger ahnten, dass dies Elija's letzter Lebensgang sei[9]. Von Jericho gingen Elija und Elischa nach dem Jordan, während 50 Prophetenjünger ihn geleiteten und in der Ferne stehen blieben[10]. Hier am Jordan war es, wo Elija, der Sage zufolge, mit seinem Wundermantel den Jordan spaltete, so dass beide trockenen Fusses durchgingen[11]. Zu dieser Sage dienten Mose und Josua als Vorbild[12]. 12. Den Schluss der Elija-Sagen bildet seine Himmelfahrt oder Entrückung in den Himmel in einem feurigen Wagen mit feurigen Rossen bei einem stürmischen Wetter[13]. Voranging ein Gespräch mit Elischa, welcher vor dem Scheiden des Meisters der Erstgeborne der geistigen Söhne Elija's sein und zwei Theile von seinem Geiste erben wollte[14]; Elija sagte es ihm zu, im Fall er die Entrückung zu schauen gewürdigt werde[15]. Als in

---

1. 1 K. 19, 19. — 2. 2 K. 2, 8. — 3. Das. 2, 13. — 4. Das. 1, 1—14. — 5. *Herodot* 8, 36 f. — 6. *Justin* 24, 8. — 7. Das Gilgal hier ist nicht das zwischen Jordan und Jericho gelegene, sondern das *G'ilglia* südlich von Schiloh (Seilun). — 8. Ist nicht das *Beitin* (Beitil), sondern das *Singil*. — 9. 2 K. 2, 1b—5. — 10. Das. Vs. 6—7. — 11. Das. Vs. 8. — 12. Auch anderwärts ist dies ein mythisches Element. Vgl. *Virgil*, georg. 4, 359 f.; *Kleuker*, Zendav. III. 15. — 13. 2 K. 2, 1a. 11. — 14. Das. 2, 9. Das ist nach *de Bañoles* unter פִּי שְׁנַיִם zu verstehen. — 15. Das. 2, 10.

einiger Entfernung vom Jordan, wahrscheinlich auf einer Höhe des Gilad-Gebirges, die wunderbare Himmelfahrt geschah, da rief er aus: „*Mein Vater, mein Vater, Wagen Israël's und seine Reiter*"*!* d. h. Israël's Schutzwehr. Als Parallelen bieten sich dar die Geschichte Henoch's [1], die Sage der Griechen von *Ganymed* [2] und die der Römer von *Romulus* [3].

4. Die Elischa-Sagen im Prophetenspiegel (896—838 v. Chr.).

Von dem Propheten des Zehnstämmereiches, von *Elischa*, dem Jünger und Gefährten Elija's, berichtet der Prophetenspiegel ebenfalls von 12 Wundersagen, die auf die 58 Jahre seiner Thätigkeit unter *vier* Königen des Reiches Israël (*Joram, Jehu, Jehoachas* und *Joasch*) zu vertheilen sind (896–838 v. Chr.). Mehr noch als Elija hatte er im In- und Auslande einen Ruf als Thaumaturg, sein Leben und Wirken wurde noch mehr als bei seinem Meister ins Wunderbare gezogen und mit dem Schmucke der Sage verherrlicht, obgleich er weniger ein strenger Eiferer mit erbittertem Herzen, weniger ein in die Zeitverhältnisse eingreifender Prophet war [4]. Wir haben hier nur die 12 Sagen in aller Kürze aufzuzählen: 1. *Elischa* wird noch zu Achab's Zeit von Elija durch das Werfen des Wundermantels auf ihn zum Propheten und Nachfolger geweiht [5]. Dieses Mantelwerfen, das der Weihe durch Salbung gleichkam, hatte die Kraft, dass der vermögende Grundbesitzer *Elischa* sofort den Pflug verliess, von den Eltern sich verabschiedete, das Rinderpaar, womit er gepflügt, als Dankopfer schlachtete, mit den Ackergeräthen das Fleisch des Opfermahls bereitete, dabei von Verwandten und Freunden Abschied nahm und wie vom Geiste getrieben als Jünger und Diener dem Elija folgte. 2. Bei der Himmelfahrt Elija's wurde Elischa gewürdigt, das erhabene Schauspiel der Entrückung mit leiblichen Augen zu sehen, und er erhält nicht nur den Wundermantel Elija's, sondern auch, wie ein Erstgeborner unter den Prophetenjüngern, einen Doppeltheil vom Geiste Elija's [6]. 3. Mit dem bei der Himmelfahrt erhaltenen Elija-Mantel theilte er, wie sein Meister,

---

1. Gn. 5, 24. — 2. Il. 20, 233 f. — 3. *Livius* 1, 16. — 4. Die über Elischa handelnden Stellen finden sich 2 K. 2, 1—8, 15; 9, 1—10; 13, 14—21. Weitere Sagen über Elischa, wie über Elija, haben geliefert *Epiphanios*, *Dorotheos Tyrios*, *Isidor* von Sevilla und die Agada's in Talmud und Midrasch, und eine biographische Zeichnung von ihm geben *Knobel* und *Ewald*. — 5. 1 K. 19, 16. 19—21. — 6. 2 K. 2, 9—13.

die Jordan-Wasser, ausrufend: „*wo ist Jehova, der Gott Elija's*", und ging über den Jordan. Die Prophetenjünger sahen dieses Wunder, erkannten, dass Elija's Geist auf Elischa ruhe, und verehrten ihn als ihren Meister[1]. 4. Elischa war über den Jordan gegangen und hatte bei den Prophetenjüngern zu *Jericho* Wohnung genommen. Als Wundermann schnell bekannt, kamen die Stadtbewohner zu ihm, um über die ungesunden, auf die Empfängniss- und Gebärungsfunktionen nachtheilig einwirkenden Wasser zu klagen und Hilfe zu erbitten[2]. Er hiess eine neue zu dem heiligen Gebrauche reine Schale nehmen, Salz hineinschütten und sie dann zu sich bringen[3]. Elischa nahm die Schale, schüttete das Salz in den Quell des über die Ebene sich ausbreitenden Wassers[4] und rief dabei aus: „also spricht Jehova, ich habe diese Wasser gesund gemacht und sie sollen nicht mehr Kinderlosigkeit und Tod bringen", was auch wirklich geschah[5]. Die Gesundmachung des Wassers wird als Wunder erzählt, daher die Salzausschüttung offenbar nur eine symbolische Handlung war. 5. *Elischa* wandert von *Jericho* nach *Bet-El*, wo ebenfalls eine Pflanzschule der Prophetenjünger war. Wie er auf der emporführenden Strasse vor Bet-El wanderte, kamen muthwillige Knaben aus Bet-El und verhöhnten ihn mit dem Rufe: „*ziehe hinauf, du Kahlkopf*". Der beleidigte Prophet fluchte ihnen, und zwei Bären kamen aus dem Walde und zerrissen 42 Knaben[6]. Der Fluch beleidigter heiliger Männer geht nach dem Glauben des Alterthums schnell in Erfüllung[7]. 6. Elischa war von *Bet-El* aus in die Einsamkeit des *Karmel* gegangen, um in Erinnerung an seinen Meister zu leben, er kehrte aber bei dem Regierungsantritte Joram's in die Hauptstadt Samaria zurück, wo er seinen wesentlichen Aufenthalt hatte[8], um den sich entwickelnden Ereignissen nah zu sein. Mit dem Tode Achab's (897) fiel der Moabäer-König *Mescha* von Israël ab, und verweigerte den zu zahlenden jährlichen Tribut; der Nachfolger Achasja hatte aber eine zu kurze Zeit regiert, so dass erst Joram (896) den Entschluss fasste, Moab wiederzugewinnen[9]. *Joram* gewann für seinen Plan den Josafat, König

1. 2 K. 2, 14—15. — 2. Das. 2, 19. — 3. Das. Vs. 20. — 4. Das Wasser heisst jetzt *Sultanquelle* (En Sultan), und ist jetzt sehr gut (s. *Josefos*, j. Kr. 4, 8, 3; *Pococke*, Morgenl. II. 48; *Robinson* II. 525). — 5. 2 K. 2, 21—22. — 6. Das. 2, 23—24. — 7. Il. 9, 453; *Plinius* 28, 4; *Plutarch*, vit. Crass. c. 16. — 8. 2 K. 2, 25. — 9. Das. 3, 4—6.

des Reiches Juda, ebenso den edomäischen Herrscher, Vasallenkönig unter Josafat. Das vereinte wohlgerüstete Heer dieser drei Herrscher verabredete sich, den Angriff vom Süden her, durch die zwischen dem Seïr-Gebirge und der Spitze des todten Meeres gelegene Wüste zu machen[1]. Der Heereszug durch die Wüste bewegte sich schon 7 Tage lang nur langsam vorwärts, und das Heer, wie die zur Verproviantirung mitgeführten Heerden, litten furchtbar an Wassermangel, so dass sie an einer Rettung verzweifelten. Josafat fragte nach einem Propheten Jehova's, und als einer der Diener Joram's auf den dem Heere folgenden Elischa, den Jünger Elija's, aufmerksam machte, gingen die 3 Könige zu ihm hin, um einen Ausspruch Jehova's über ihre Lage zu erfahren. Elischa wies den Joram, seinen eigentlichen Landesherrn, hart ab, weil er dem Stierdienst huldigte; nur dem Josafat suchte er zu willfahren. Elischa, um in die begeisterte, gehobene Stimmung eines Propheten zu kommen und sich zu sammeln, verlangte nach einem Tonmeister, der durch Töne des Spiels ihn für die Offenbarung Jehova's empfänglich mache. Als dieses geschehen, befahl Elischa im Namen Jehova's, in dem Wadi der Wüste, an der Südgrenze von Moab, viele Gruben zu machen, dann werde sich die Thalebene mit Wasser füllen, ohne dass man Regen sehen werde. Es werde dann nicht blos das Heer und das mitgeführte Vieh zu trinken haben, sondern Moab werde besiegt, seine festen und besten Städte erobert, seine Fruchtbäume bei der Bekriegung gefällt, seine Wasserquellen verstopft, die guten Aecker durch Steine verderbt werden. Elischa's Gottesspruch begann am andern Morgen, zur Zeit des im Tempel dargebrachten Morgenopfers, in Erfüllung zu gehen. Die Wasser flutheten von Edom her und füllten die Ebene und die Gruben. Den vollständig gerüstet an der Grenze gegenüberstehenden Moabäern schienen die Wasser, von der ihnen im Rücken roth aufgehenden Sonne, roth wie Blut, und sie glaubten, dieses sei von der gegenseitigen Aufreibung der drei Heere entstanden, so dass sie ins Lager Israël's eindringen und Beute machen könnten. Aber die Moabäer wurden geschlagen, in ihr Gebiet hinein verfolgt, ihre Städte zerstört, das Land verwüstet, wie der Prophet es verkündet hatte[2]. — 7. Die

1. Den Angriff von Norden her wagte man nicht wegen der Syrer. — 2. 2 Kö. 3, 4—25.

Wittwe eines Prophetenjüngers wandte sich an Elischa, der ihren Mann als einen Frommen gekannt hatte, um Hilfe gegen einen Gläubiger, der für seine Schuld ihre zwei Kinder wegnehmen und leibeigen machen wollte. Sie besass nur ein kleines Oelkrüglein. Elischa liess sie so viele Krüge zusammenborgen, als sie nur auftreiben konnte, dann hiess er sie bei verschlossener Thür aus dem Oelkrüglein die leeren Krüge füllen und jeden vollen Krug wegsetzen, alsdann ihre Schuld mit dem verkauften Oel bezahlen und mit dem Rest sich und ihre 2 Kinder erhalten[1]. Nach hebräischer Anschauung vervielfältigen sich die Nahrungsmittel durch den Willen oder unter den Händen heiliger Männer[2]. — 8. Elischa ging öfter nach *Sunem*, das auf einem steilen Abhange des Gilboa lag, kehrte daselbst mit seinem Diener Gechasi bei einer angesehenen Frau ein, die ihn mit Bewilligung ihres Mannes darum bat, den heiligen Gottesmann bei sich gastfreundlich bewirthen zu können. Diese Einkehr wiederholte er öfter auf seinen Reisen in dieser Gegend, und er hatte da sein bequemes Söllergemach mit Lager, Leuchter, Sessel und Tisch. Eines Tages wollte Elischa die Frau für die stete freundliche Aufnahme belohnen und die Sorge um ihn vergelten. Er liess ihr daher durch den Diener sagen, ob sie einer Fürsprache beim König (Joram) oder dem Heerobersten bedürfe, wozu er gern erbötig wäre. Die Frau schlägt, da sie zum Volke gehöre und inmitten des Volkes wohne, also einer Fürbitte bei Grossen nicht bedürfe, dies ab. Gechasi machte seinen Herrn darauf aufmerksam, dass die Frau kinderlos und ihr Mann alt sei, der heilige Mann könnte am Ende hier helfen. Elischa liess die Frau rufen, verkündete ihr, dass sie nach einem Jahre einen Knaben umarmen werde, was auch nach einem Jahre geschah, obgleich sie dem Worte des Heiligen nicht glaubte[3]. Parallelen zu diesem Wunder bieten die Geschichten von Sara (Gn. 18), Hanna (1 S. 1) und Elisabeth (im N. T.); denn es war Volksglaube, dass Propheten und Wundermänner durch ihre göttliche Kraft unfruchtbare Frauen schwanger werden lassen könnten. — 9. Eine Zeit nachher, als Elischa auf dem Karmelgebirge seine Wohnung aufgeschlagen hatte[4], kam die sunemi-

1. 2 Kö. 4, 1—7; vgl. *Eusebios*, KG. 6, 9. — 2. Mt. 14, 15 f.; Joh. 6. — 3. 2 Kö. 4, 6—17. — 4. Von Sunem bis zum nächsten Gebirgszuge des Karmel waren 6 Stunden Wegs. Auf dem Karmel waren schon von Elija her gesetzliche religiöse Zusammenkünfte.

tische Mutter des ihr durch die Wunderthat Elischa's gebornen Knaben angstvoll zum Gottesmann, umfasste seine Füsse und sprach vorwurfsvoll: „Habe ich dir nicht gesagt, du sollst mich nicht in die Irre führen", d. h. mit mir Scherz treiben? Mein gottgeschenktes Söhnchen ging früh zum Vater auf's Feld, zu den Schnittern, es klagte über Kopfweh und wurde zu mir nach Hause geschickt, es blieb auf meinem Schooss bis Mittag, dann starb es, ich legte es auf sein Bett, verschloss die Thür, schickte nach meinem Mann, um sofort Diener und Reitthier zu erhalten und zu dir zu kommen, seine Fragen und sein Erstaunen und auch die Abweisung deines Dieners nicht achtend. Nun, habe ich denn um einen Sohn gebeten? Elischa sandte in aller Eile Gechasi, seinen Stab mitgebend, voraus, mit dem Auftrage, unterwegs Niemandem zu antworten, und den Stab vorläufig auf das Gesicht des Knaben zu legen. Dann folgte er selbst sofort der Sunemäerin. Als sie in der Nähe des Hauses waren, kam ihnen Gechasi mit der traurigen Nachricht entgegen, dass der Wunderstab den Knaben nicht zum Leben erweckt habe. Da trat Elischa eilig ins Gemach, verschloss die Thür, betete, streckte und beugte sich über denselben hin, erwärmte seinen Leib, welche Erwärmung er siebenmal wiederholte, nachdem er sich immer neu gesammelt hatte. Der Knabe öffnete die Augen, nieste siebenmal und war lebendig. Der Wundermann liess durch Gechasi die Mutter rufen, hiess ihr ihren wiedererstandenen Sohn nehmen und gehen[1]. Man glaubte, dass heilige Männer durch ihre Berührung Todte wieder aufleben lassen könnten, wie man auch glaubte, dass Dinge eine Wunderkraft besässen, wenn sie von solchen Männern gebraucht und berührt worden seien[2]. — 10. Auf seinen Rundreisen zu den Pflanzstätten der Prophetenjünger kam Elischa einst nach der Prophetenkolonie in Gilgal, die er, wie die andern Prophetenschulen, beaufsichtigte und über deren ökonomische Verhältnisse er sorgsam wachte. Als Elischa daselbst im Versammlungsraume der Propheten inmitten derselben einst sass, befahl er dem dienstthuenden Jünger, den grossen Kessel an's Feuer zu setzen

1. 2 Kö. 4, 18—37. — 2. Das. 4, 21; vgl. Mt. 9, 21; AG. 19, 12. Die Erklärung, dass des Knaben Krankheit der Sonnenstich und die Heilung durch animalischen Magnetismus geschehen sei (s. *Ennemoser*, Magnet. 442 f.; *Passavant*, Magnet. 204 f.), ist nicht im Sinne des Prophetenspiegels.

und ein Kohl-Gericht zu kochen, während ein anderer auf's Feld ging, um das zu Kochende herbeizuholen. Dieser brachte weinrebenähnliche Kräuter, las von den kletternden Kräutern einige fleischige, grüne Früchte ab, die man wilde Gurken nennt[1], und schnitt sie in den Kessel. Beim Essen schrieen alle: „der Tod ist im Kessel“, da die Genossenschaft Gift in der Bitterkeit der Früchte vermuthete. Elischa liess Mehl in den Kessel einrühren, und die Schädlichkeit war verschwunden[2]. — 11. Aus Baal-Schalischa, in der Nähe von Gilgal, brachte Einer dem Manne Gottes in einem Sacke, da es, wie bei dem vorhergehenden Wunder der Fall war, den Prophetenschülern an Nahrung fehlte, Erstlingsbrote, bestehend aus 20 Gerstenbroten, und dazu noch geröstetes Gartenkorn[3]. Elischa befahl, es zu vertheilen, und auf des dienstthuenden Jüngers Frage: wie soll das für 100 Mann ausreichen? erwiederte der Wundermann: gib ihnen nur, denn also spricht Jehova: man wird essen und noch übrig lassen[4], wie es auch geschah. — 12. Das letzte der 12 Wunder, im Kreise der Prophetenjünger oder in und für Israël ausgeführt, wird in folgender Weise erzählt: Das Anwachsen der Jüngerzahl zu Gilgal liess den Mangel an Wohnungen empfinden und veranlasste den Beschluss, das Prophetenseminar, wenn auch nur theilweise, in die Jordansaue zu verlegen, indem dort beim Reichthum des Bauholzes und indem die Jünger zugleich die Bauleute waren, die Wohnhäuser in kurzer Zeit und kostenlos hergestellt werden konnten. Beim Fällen der Bäume zu den Balken fiel einem der Jünger die erborgte Axt in den Jordan und mit der Bitte um seine Hilfe sich an Elischa wendend, warf dieser ein Stück Holz in den Fluss, das die Axt anzog, so dass diese in die Höhe kam und ans Ufer schwamm[5]. — Das sind die 12 Wunder Elischa's für die Prophetenjünger oder für seine Landsleute ausgeführt. Das Wunder an dem syrischen Oberfeldherrn Naaman, den er aus Rücksicht für seinen König *Joram* vom Aussatze heilte[6], und als Gegensatz die Bestrafung Gechasi's mit der Plage des Aussatzes[7], der Bericht, wie Elischa durch

1. Siehe *Oken*, Botanik S. 825. — 2. 2 K. 4, 38—41. — 3. Siehe m. WB. s. v. כַּרְמֶל. — 4. 2 K. 4, 42—44; vgl. Mt. 14, 15 f. u. 15, 32 f., was eine Nachbildung von hier ist. — 5. 2 K. 6, 1—7. Weil hier das Wunder an den unrechten Ort gekommen, so fehlt es bei *Josefos*. Eine natürliche Erklärung dieses Wunders haben *Theodoret* und *Vatablus*. — 6. 2 K. 5, 1—19. — 7. Das. 5, 20—27.

Wunder viele Anschläge der Syrer vereitelte und die gegen ihn Ausgesandten irre führte [1], ferner der Bericht über die Thaten Elischa's, als der syrische König *Benhadad* Samaria belagerte und Hungersnoth eintrat, und bei der Entsetzung Samaria's und beim Eintreten einer wohlfeilen Zeit [2], seine Vorverkündigungen in Damaskus [3], — alle diese und ähnliche sagenhafte Erzählungen haben wir hier nicht mitgezählt, obgleich sie in dem Prophetenspiegel gestanden haben. — Das ist der summarische Inhalt des ursprünglich ziemlich ansehnlichen Sagenbuches der wunderthätigen Propheten im Reiche Israël, das jetzt sich im Königsbuche befindet [4] und das der letzte Ordner, der Prophet Jirmija, am Anfange des babylonischen Exils, schon in dem Königsbuche vorgefunden hat. Es war ursprünglich ein umfängliches Buch, ein Prophetenspiegel, worin die sagenhaften Wundererzählungen von den Propheten künstlerisch und wohlgeordnet für die Prophetenschulen zusammengestellt wurden, um den Jüngern derselben die Wunderkraft der wahrhaften Propheten anschaulich zu machen, und sie für die hohe Bedeutung und für den Segen dieses Standes zu begeistern. Der Prophetenspiegel beschränkte sich, wie wir oben gesehen, nicht blos auf die Sagen über Elija und Elischa, sondern erzählte auch die Wundersagen der früheren Propheten und Wundermänner, nur dass dieses Paar in der Sage so hervorragte, dass es den meisten Raum in diesem Werke einnahm. Bei der Einfügung des Prophetenspiegels in die Königsgeschichten, was wahrscheinlich gegen den Ausgang unserer Epoche (775) geschehen ist, während die Abfassung desselben als besonderes Werk schon c. 850 fertig gewesen, hat der damalige Sammler viele ihm für die Königsgeschichten nicht nothwendig scheinenden Partien weggelassen, daher die mannigfachen Lücken, woran aber der letzte Ordner nicht schuld ist. Auch die Herausreissung gewisser Stücke und Einschiebung derselben an Stellen der Geschichte, die ihm dazu passend schienen, ist das Werk jenes ersten Ordners. Dass die Spracheigenthümlichkeit dieses Prophetenspiegels ganz verschieden von dem der Historik ist, wurde bereits oben bemerkt.

---

1. 2 K. 6, 8—23, vgl. *Josefos*, AG. 9, 4, 3. — 2. 2 K. 6, 24—33; 7, 1—20; vgl. *Josefos*, AG. 9, 4, 1—5. — 3. 2 K. 8, 7—15. — 4. 1 K. K. 17—19; K. 21 u. s. w.; s. oben.

IV. Das prophetische Schriftthum dieser Epoche (975—775 v. Chr.).

Einleitung. Ein von der Historik, der Dichtung und der Sagendichtung streng geschiedenes und völlig abgelöstes prophetisches Schriftthum erstand thatsächlich erst in dieser Epoche. Die sich berufen fühlenden Propheten gaben sich erst nach der Reichsspaltung völlig diesem einzigartigen Berufe hin, fühlten erst jetzt das Bedürfniss, ihre begeisterten und geflügelten Reden *niederzuschreiben*, so dass eine eigene auch der Kunstform nach ausgebildete Schriftengattung erstand, von der früheren Prophetie ganz verschieden. Die Prophetie begleitete bekanntlich die althebräische Geschichte von der Väterzeit bis in die Reichsspaltung hinein, und wir haben über die Orakel der Väterzeit [1], über die Prophetie in der mosaischen Zeit [2], in der Richterzeit [3] und in der ersten Epoche der dritten Periode oder in der davidisch-salomonischen Zeit [4] schon ausführlich gesprochen. Wir haben zwar daselbst nicht von dem Berufe, von dem Charakter, von der Gottbegeisterung, der Ekstase und der Vision, vom Leben, von dem Leiden und von dem Geschäft der Propheten gesprochen, da diese Momente nicht in eine Literaturgeschichte, sondern in eine Geschichte des Prophetenthums gehören, wohl aber wurde der rein dichterische, geschichtliche oder rhetorische Charakter jener Prophetie hervorgehoben, verbunden mit der socialen und politischen Bedeutung. Hier gilt es, eine Prophetie zu begreifen, die nicht als Anhängsel zur Geschichte oder Dichtung mit diesen überliefert wurde, nicht, wie die von *Mose* bis *Achija*, ihrem Wesen und Ziele nach *nur* gesprochen wurde, nicht wie jene, deren Sprüche gewöhnlich nur die Gegenwart und Vergangenheit ausmalten und in ihrer Ausschau auf die Zukunft nur unbestimmt waren, sondern in welcher ein Grundton durchzitterte, wodurch ihre Träger zum Niederschreiben und sich diesem Prophetenberufe ganz hinzugeben veranlasst wurden. Bis zur Spaltung des Reiches griff der mit prophetischem Geist ausgerüstete Seher als Rathgeber in das Räderwerk der Geschichte ein, mit einem Gottesspruch, mit einer Fabel, Parabel oder klugen Rede unterstützte er seinen Rath und griff auch zur List, wenn die Offenheit nicht half. Seine nur für die Gegenwart bestimmten Reden und

1. Ob. I. 190 f. — 2. Ob. I. 459—470. — 3. Ob. II. 88—94. — 4. Ob. II. 161—168.

Orakel, Visionen und Hochsprüche brauchten nur gesprochen zu werden für die Gegenwärtigen. Mit der Reichsspaltung, wodurch dem davidischen Reiche die tiefsten Wunden geschlagen wurden, tritt nicht blos in der Geschichte, sondern auch in dem Wesen der Prophetie eine Wendung ein. Der furchtbare Riss in den Einheitsstaat, die verderbliche Schwäche, welche in Zukunft wirklich zum Untergange führte, die Leiden des Volks durch die feindseligen Nachbarvölker, liessen im edlern Theil des Volkes die Erinnerung an das grosse, gottgesegnete und mächtige davidische Reich aufleben, und in der Volksphantasie steigerte sich bald dieses ehemalige einheitliche Reich zu einem Welt- und Gottesreich, mit dem zauberhaften Strahlenglanze der Sage geschmückt. Das Musterjahrhundert des davidischen Königthums malte das Volk zu einem goldnen Zeitalter aus, und die Erinnerung gab dazu die Sehnsucht nach einem solchen Reiche vom Hause David, die Hoffnung auf eine Auferstehung eines gottbegnadigten Sprosses der davidischen Dynastie, welcher die entstandene Kluft ausfüllen und wieder ein mächtiges, grosses, einheitliches Reich gründen werde. Die Propheten wurden nach jenem Riss, im Süden wie im Norden, die Dolmetscher des bessern Theiles des Landes, und aus allen ihren Reden und Schriften klingt jener Grundton, jene Sehnsucht und Hoffnung durch. Je leerer und zerrissener die Gegenwart war, um so glühender und heller flammte die Erinnerung an das ehemalige davidische Reich auf, und je tiefer die religiösen und staatlichen Grundbedingungen und die Gottesherrschaft sanken, um so herrlicher und glänzender erschien die mosaische Gnadenzeit, welche in der davidischen Zeit verkörpert war. Die Hoffnung auf ein neues Reich David's, auf eine Gottesherrschaft durch einen frommen und mächtigen „Spross David's“, steigerte sich in den Propheten zum Universalismus. Das ersehnte davidische Reich werde herrschen und walten über die ganze Erde, werde alle Störungen und Hemmungen bannen und Träger der wahren Religion und Sittlichkeit werden. Das ist das Gottesreich, nach welchem die tiefern prophetischen Geister von nun an ausschauen, das ist der grosse gesalbte Spross David's, welchen die Propheten von jetzt an verkünden. Dies nennt man die messianischen Hoffnungen, von denen schon der Talmud sagt, dass alle Propheten nach diesem Endziele geschauet haben[1].

1. Sanh. 89b: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח.

Aus diesem Grundgedanken der seit der Reichsspaltung erstandenen Propheten entwickelte sich:

1. *Die politische Ausschau.* Das sehnsuchtsvolle Hoffen auf die Gottesherrschaft, der auf die Heilszukunft gerichtete Sinn der Seher, schärfte so sehr ihr geistiges Auge, dass sie in den Wirrnissen und Kämpfen der Gegenwart, in den sich vor ihnen entwickelnden Ursachen schon die Folgen im klaren Ausblick sahen. Wenn sie daher das verblendete Volk, die verstockten und leichtsinnigen Fürsten zur Umkehr in ihren politischen Handlungen oder zur religiösen Einkehr in sich ermahnten, wenn sie zuriethen oder abriethen, so hielten sie ihnen stets den Spiegel der nächsten Zukunft, den Spiegel der Folgen vor, den sie im Geiste schauten. Diese Ausschau wandten sie bei ihren Ermahnungen zur Busse an, welche das zweite Schema der Prophetie geworden ist, da sie von dem Gedanken beherrscht wurden, dass nur die Vernachlässigung der wahren Religion, dieser Gotteskraft Israël's, die politischen Missgeschicke herbeiführe [1].

2. *Die religiös-visionäre Ausschau in die fernste Zukunft.* Nach dieser Ausschau wird a) ein Gericht über alle Heiden gehalten werden, um sie zu besiegen und zu bestrafen, oder um die Erkenntniss des wahren Gottes unter ihnen zu verbreiten; b) ein Gottesreich in der spätesten Zeit erstehen, über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt, in der alle Völker nach Zijon wallen werden, um Belehrung zu suchen, in der ein ewiger Friede in der Natur und unter den Menschen herrschen werde. Diese doppelte Ausschau ist in dem prophetischen Schriftthume mit den glänzendsten Farben und in mannigfachster Weise ausgemalt, deren weitere Ausführung nicht hierher gehört.

3. *Das prophetische Schriftthum nach seinem Ursprunge.* Aus dem erwähnten Grundgedanken der Prophetie ging das Niederschreiben der prophetischen Rede nothwendig hervor, und infolge dessen erstand das prophetische Schriftthum mit einer eigenen Kunst- und Sprachform. Die von den Propheten seit der Reichsspaltung gehaltenen öffentlichen Reden, mit politischer oder religiöser Ausschau und mit Sagen versehen, strebten, ihrer Natur zufolge, nach Ausdehnung. Sie ergingen

1. Dieses nimmt auch als Grundzug der Talmud an (Sanh. l. c.), wenn er neben jenem Satz den andern aufstellt: כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה.

zwar zunächst an Gegenwärtige und Anwesende, an das lebende Geschlecht, aber sie wollten die politischen Aussichten und Heilswahrheiten auch an die Abwesenden und die nachfolgenden Geschlechter mitgetheilt wissen, *Alle* sollten denselben Beherzigung und Glauben zollen. Die Reden sollten auch diejenigen verstehen, zu deren Ohr die Prophetenworte nicht hindrangen; sie sollten auch die späteren Geschlechter stärken und erheben. Und wenn die Hörer sie nicht fassten oder nicht beherzigten, was oft geschah, wenn die Abwesenden oder Späteren vorgaben, dass sie nie verkündet worden seien, so trat an die Propheten die Forderung heran, die verkündete Prophetie niederzuschreiben, für die Entfernteren zur Belehrung und gegen die ungläubigen Gegenwärtigen zum Zeugniss, dass die Propheten wahr verkündet haben. Die geschriebene Rede wird *Bezeugung* (Te'uda) und *Belehrung* (Tora). Der Prophet gräbt seine Rede entweder in kurzen Schlagwörtern, gleichsam als Inschrift, in die geglättete Tafel mit vulgären Schriftzügen ein [1], oder er schreibt die ganze Rede als Zeugniss nieder und siegelt sie ein, damit sie einst zu seiner Rechtfertigung diene, der Ungläubigkeit gegenüber [2]. Diese Einsiegelung, in Gegenwart bewährter und berühmter Zeugen, bewies durch das Vorzeigen der eingesiegelten Rolle das richtige Zutreffen der Voraussage, dass der betreffende Prophet *nur* die von Gott erhaltene Ausschau verkündet habe. In diesem Gedanken wird das Niederschreiben der Reden sogar als Befehl Gottes hingestellt, mit der Zweckangabe, *für die späteren Tage zum Zeugniss bis in Ewigkeit zu dienen* [3]. War aber einmal das Schreiben nothwendig und wurde das Auftreten der Propheten als religiöse That angesehen, so musste auch in manchen von ihnen bei langjähriger Wirksamkeit die Neigung entstehen, im Rückblicke auf ihr Wirken ihre wichtigsten Reden, wenn auch nur auszüglich, als Denkmal für die Zukunft niederzuschreiben [4], um die Schrift fortwirken zu lassen. Die schriftliche Rede war auch zuweilen Ergänzung der gesprochenen, daher ausführlicher in Inhalt und Form, und daraus entwickelte sich ebenfalls die prophetische Schriftstellerei. Mit dem Anfang unserer Epoche, als der eschatologische, messianische Ausblick begann und die Seher von einem Sprosse David's, vom

---

1. Jes. 8, 1. — 2. Das. 8, 16. — 3. Jes. 30, 8, wo für לָעַד mit LXX u. Trg. לְעֵד zu lesen. — 4. Jer. K. 36.



grossen Gottesgericht, vom Friedensreich auf Erden zu sprechen anfingen, entstand das Niederschreiben und die Propheten Joël, Amos und Hosea berufen sich schon auf frühere durch die Schrift überlieferte Orakel[1]. Spätere Propheten weisen auf verlorene prophetische Bücher hin[2].

4. *Das Gepräge der prophetischen Schriften.* Die niedergeschriebenen prophetischen Reden waren im Allgemeinen die Ebenbilder der mündlichen. In der Sprache lebendig, rasch, zuweilen schlagend, oder abspringend, einlenkend, überraschend, ergreifend, kurz alle Momente der mündlichen Rede, je nach der Individualität der Propheten, kehrten in dem geschriebenen Ebenbilde wieder. Aber der Prophet war an eine sklavische Wiedergabe des Gesprochenen nicht gebunden. Zeit, Ort und Umstände konnten zuweilen zur Mehrung oder Minderung oder Veränderung drängen, so dass die schriftliche Rede von der mündlichen inhaltlich und formell abwich. In jedem Falle hatte die schriftliche Rede, mit der wir es hier zu thun haben, den Vorzug der Ebenmässigkeit und Abrundung, der Bestimmtheit und Ausführlichkeit durch Benutzung der inzwischen gemachten Erfahrungen, und diese Abweichung muss sich nothwendig in der Farbe der Sprache abspiegeln. Wenn die mündliche Rede durch die erregte Stimmung, durch die Gottesbegeisterung, durch die Mimik und Lebendigkeit für die gegenwärtige Wirkung bedeutender war und über die Prosa sich erhob, so war die geschriebene kunstvoller. Ueberdies haben die geschriebenen Reden zum besseren Verständniss geschichtliche Bemerkungen aufgenommen oder eine historische Einleitung angewandt, liessen auch zuweilen Manches weg oder zogen Vieles zusammen, nahmen neue Bilder auf oder suchten eine sinnbildliche Einkleidung gleichsam als höhere Geschichte. Alle diese Momente gehören zur Kunst der prophetischen Schriftstellerei.

5. *Sprache, Rhythmik und Strophenbau in den prophetischen Reden.* Die Sprache der prophetischen Schriften ist zwar im Allgemeinen die dichterische mit allen mundartlichen und eigenthümlichen Verschiedenheiten von Nord- und Südpalästina; allein dies gilt mehr in Bezug auf die kurzen zierlichen Satztheile, auf die dichterischen Wörter und Formen im Grossen, während im Einzelnen die von der Prosa am meisten entfernten

1. Z. B. Jo. 3, 5; Hos. 7, 12. — 2. Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—4.

Wörter und Formen gemieden wurden[1]. Wenn einerseits der Schwung und die Begeisterung den prophetischen Schriftsteller von der Prosa entfernt und bis zur dichterischen oder sangbaren Sprachform erhebt, so zieht ihn andererseits die Absicht auf die Masse zu wirken von der streng dichterischen Form weg, und er verliert sich entweder ganz in Prosa, oder es entsteht eine Mittelart, welche sodann in der That als die normale, fest ausgebildete und ebenmässige der prophetischen Sprache zu gelten hat. Wenn ein Prophet von dieser Mittelart abgeht und bald mehr zur Dichtung bald mehr zur Prosa hinneigt, so ist dies Abbeugung von der normalen Linie. Die Mittelart der prophetischen Sprache ist der dichterischen Prosa der Araber in den älteren Suren vergleichbar. Sie verfiel in völlige Prosa, wenn der Stoff zu spröde[2] war, oder wenn der Prophet in wirkliche oder symbolische Geschichte abschweifte. Wiederum steigerte sich diese Mittelart zur förmlichen Poesie, wenn die prophetischen Reden nicht Abbilder des lebendigen Verkehrs, sondern in bewusster schriftstellerischer Kunst entstanden[3]. Wir besitzen noch keine Charakteristik von der Sprache dieser Mittelart, wir wissen blos, dass sie eine Verschmelzung von prosaischen und poetischen Formen ist. Der Prophet fängt mit der prosaischen Formel *„so spricht Gott"* an und schliesst mit einer ähnlichen; allmälig erhebt er sich in der Sprache zur Fülle und Mächtigkeit, die bald in Poesie bald in Prosa sich verläuft, durchflochten mit Wort- und Gedankenspielen, mit witzigen Anspielungen auf Ortsnamen und mit andern Merkmalen der höheren Prosa[4]. Streng dichterische Formen und das lyrische Element ist ganz ausgeschlossen. — *Die Rhythmik* der prophetischen Rede folgt keinen anderen Gesetzen als die der Poesie; sie gestaltet sich sogar um so schöner, je weniger eifrig die Rede nach dem hochdichterischen Schmucke der Wörter und Formen sucht. Den Parallelismus der Gedanken, wo der Sinn in zwei Theile sich spaltet, die sich gegenseitig ergänzen und erklären[5], den dreigliederigen Rhythmus, durch welchen der Gedanke sich zur grösseren Höhe steigert[6], und so auch alle rhythmischen For-

1. Z. B. אֱלוֹהַּ, יָהּ, שַׁדַּי, der st. constr. auf -i od. ô. — 2. Z. B. in der langen Vision Jecheskels K. 40 f. — 3. Vgl. Jes. II. K. 40—66; Hab. 3, 3—15. — 4. Vgl. עֲנִיָּה עֲנָתוֹת u. a. Jes. 10, 16; 30, 7; Am. 5, 5; Mich. K. 1; Zef. 2, 4—6. — 5. Vgl. Jes. 3, 12; 5, 17; 11, 7. — 6. Das. 4, 2—5; 9, 5 f.; 19, 15 u. a. m.

men, treffen wir gleichmässig wie in der Poesie an. Dennoch hat die Prophetie einige Eigenthümlichkeiten in Bezug auf den Rhythmus, die beachtet zu werden verdienen und auf folgende hinauslaufen: 1. In der Rede herrscht der stärkste Wechsel der Rhythmen nach Stimmung und nach der beabsichtigten Wirkung. Während in den Dichtungen der einmal gewählte Rhythmus fast durch die ganze Dichtung geht, wechseln hier die Rhythmen fast mit jedem Verse. 2. Die rhythmischen Glieder sind ausgedehnt und lang, weil die rhetorische Wirkung nach grösserer Fülle und Ausdehnung treibt, und es kommt daher vor, dass dreigliederige Verse sechs oder neun Gliedern in der Poesie gleich sind[1] und nur die einzige Schranke besteht, dass diese Glieder sich nicht ins Unbestimmte ausdehnen. 3. Die prophetische Rede wurde niemals gliederweis geschrieben, während in der Dichtung diese Schreibweise öfter im Gebrauche war. Es versteht sich von selbst, dass eingliederige Verse[2], oder der Uebergang der rhythmischen Sprechart in Prosa[3], nur als Ausnahmen zu betrachten sind. — *Der Strophenbau* durchdringt die prophetische Rede ebenso wie die der Dichtung, und die Erkenntniss der strophischen Abtheilungen trägt auch vielfach zur Erkenntniss der prophetischen Schriftsteller bei, nur dass in der Dichtung die Strophen viel schärfer, mannigfacher und beweglicher sind. In Bezug auf die Anzahl der Verse in *einer* Strophe und die Anzahl der Strophen in einer Rede herrscht eine so grosse Mannigfaltigkeit und ein so grosser Wechsel, dass die Gesetze und Normen darüber noch nicht gefunden worden sind.

A. Prophetische Schriften von Ungenannten.

a. Das Buch der Gottessprüche über fremde Völker (897—894 v. Chr.).

In der oben gegebenen Ueberschau über das Schriftthum dieser Epoche (975—775)[4] wurde bereits der älteren anonymen Orakel gedacht, welche spätere Propheten theils wörtlich mit geringen Zusätzen und Einfügungen mitgetheilt[5], theils wonach sie ihre eigenen Orakel gebildet haben. Vornehmlich war dieses mit den *Orakeln über fremde* (d. h. die das heilige Land umgebenden heidnischen) *Völker* der Fall. Seit der

1. Jes. 33, 15. — 2. Jer. 5, 30; 6, 2. — 3. Jer. 7, 33; Sech. 12, 11. — 4. Ob. S. 200—207. — 5. Z. B. Jes. K. 15 u. 16.

Reichsspaltung nämlich, durch welche die theils ganz unterjochten, theils zum Gehorsam gezwungenen Nachbarvölker mehr oder weniger in eine feindliche Stellung zu Israël gekommen waren, fanden die Propheten öfter Veranlassung, die politische Lage dieser Stämme in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen. Ein ungenannter Prophet des Zehnstämmereiches, wie man aus der Sprache mit Recht schliesst, schrieb 897—894 v. Chr. in hochdichterischer, mit allen Eigenthümlichkeiten der nordpalästinischen Sprechweise durchzogener Sprache, seine *Gottessprüche über die fremden Völker*, nämlich über Syrien (Damask), Phönikien, Filistäa, Ammon, Moab, Nordarabien, Edom und sogar Aegypten, weil alle diese mehr oder weniger gegen Israël feindseligen Völker für die Propheten die Summe der damaligen politischen Weltlage bildeten. Diese Orakelsammlung hat den Propheten *Amos*[1], *Jesaja*[2], *Jirmija*[3], *Jecheskel*[4] und *Obadja*[5], namentlich aber späteren ungenannten Propheten, entweder noch in ihrer schriftlichen Abfassung vorgelegen, oder schon in Nachahmungen. In jedem Falle haben diese alten Gottessprüche den späteren Propheten zum Muster gedient. Den Namen jenes alten Propheten, welcher die offenbar umfänglichen Orakel über die fremden Völker geschrieben hat, zu bestimmen, ist jetzt nicht einmal nach Vermuthungen möglich, obgleich 11 Propheten dieser Epoche erwähnt werden[6], welche eine prophetische Thätigkeit geübt haben und von denen keine prophetische Schrift auf uns gekommen ist. Wohl aber sind wir im Stande, aus einem bei Jesaja erhaltenen Bruchstücke über Moab die Zeit der Abfassung jener Orakel zwischen 897 und 894 anzusetzen, wie oben gezeigt wurde[7]. Der grosse Prophet Jesaja, welcher in der nächsten Epoche blühte, behielt von den Orakeln oder Hochsprüchen des alten Propheten über die fremden Völker noch am meisten die ursprüngliche Form in Sprache, Inhalt und Gepräge bei[8]. Von den Hochsprüchen über Moab[9] sagt er selbst: *diesen Ausspruch hat Jehova ehemals durch einen Propheten verkündet*, und an den Aussprüchen über die arabischen Stämme *Duma* und *Kedar*[10] merkt man leicht, dass man es hier mit den ältesten Orakeln

1. Am. 1, 3—2, 3. — 2. Jes. K. 14—21. 23. — 3. Jer. K. 46—51, durch דְּבַר יְ״ עַל־הַגּוֹיִם eingeleitet. — 4. Ez. K. 25—32. 35. — 5. Ob. K. 1. — 6. Oben S. 202. — 7. Ob. S. 206. — 8. Jes. K. 15—16. — 9. Das. 16, 13. — 10. Das. 21, 11 f.; 13 f.

über fremde Völker zu thun hat, welche der Prophet mit kleinen Zusätzen für seine Zeit verwendete[1]. Die erhaltenen Reste und die Zusammenstellung aller Nachbildungen verschaffen uns einen Einblick in das Gepräge jener Orakel. Der erste grosse Ungenannte, welcher von seinem Standort aus die Gottessprüche über die rings um Israël wohnenden Völker schriftlich verkündete und von dem theils drohende theils mitleidsvolle oder frohlockende Orakel vorhanden sind[2], verfasste diese unter der Ueberschrift *Massa*[3] d. h. Hoch- oder Flugspruch, und Jesaja oder die in seinem Sinne schreibenden späteren Propheten sind auch darin dem alten Propheten treu geblieben[4]. Durch dieses eigenthümliche Wort (Massa) will der alte Prophet des Nordreiches die realistische Bedeutung desselben beiseit lassen und es im Sinne von Sech. 9, 1 fassen, d. h. in Bedeutung: „*schwungvoller dichterischer Gottesspruch*", der wie auf Windesflügeln sich fort zu dem fremden Volke schwingt und dort sich niederlässt, um hörbar zu werden[5]. Wenn der Prophet solchen Gottespruch über und für ein fremdes Volk verkündet, mit dem er persönlich nicht sprechen kann und mag, so setzt diese *Massa* oder der fliegende Spruch zwei Dinge voraus: 1. Dass solche Sprüche von vornherein schriftlich und künstlerisch ausgearbeitet waren, da mündlich geredete nicht so weithin gehört werden und das Ziel nicht treffen konnten. 2. Dass sie als schriftstellerische Erzeugnisse von Anbeginn eine künstlerische Form gehabt haben müssen, was für Zweck und Ziel derselben noch besonders nothwendig ward. Denn wenn ein fremdes hebräisch (Ammon, Moab, Edom, Filistäa, Phönikien) oder doch semitisch (Syrer, Araber) redendes Volk von dem Gottesspruche getroffen werden soll, so muss er frei, anziehend, kurz und kräftig in seinen Sätzen, dichterisch, schwungreich und in den gewähltesten, schnelltreffendsten Worten geschrieben sein. Und wirklich ist diese künstlerische Fassung, diese eigenthümliche Art der pro-

1. *Ewald*, Proph. zu der St. — 2. Von diesen Orakeln der frühern Propheten spricht Jer. 28, 8. — 3. מַשָּׂא. — 4. So Jesaja oder spätere Propheten in der jesaianischen Sammlung in den Hochsprüchen über *Babel* K. 13, *Filistäa* 14, 28, *Moab* 15, 1, *Damask* 17, 1, *Aegypten* 19, 1, *die Ebene des Eufrat* (Babylonien) 21, 1, *Duma* 21, 11 f., *die arab. Steppe* 21, 13, *Tyrus* K. 23, *Aegypten* K. 19 und so noch über andere Völker mit Weglassung der Ueberschrift מַשָּׂא. — 5. Die Bedeutung ist: Erhebung, Schwung.

phetischen Rhetorik in den erhaltenen Bruchstücken und in den Nachbildungen noch deutlich erkennbar[1].

b. Das Orakelbuch gegen Herbeirufung fremder Hilfe.

Nicht lange nach der Spaltung des Reiches waren oft Propheten in Juda und in Israël in der Lage, von der Herbeirufung heidnischer Hilfe in eindringlichen Orakeln abzumahnen. In den häufigen Fehden zwischen den zwei Reichen war bald Israël bald Juda geneigt, eine fremde heidnische Macht um Hilfe anzugehen, und vom Propheten *Chanani* wissen wir, dass er 919 v. Chr. dem Judäerkönig *Assa* in diesem Sinne einen Gottesspruch mitgetheilt hat[2]. In einem solchen rein politischen Orakel wurde der Unverstand solcher Einmischung, die Nutzlosigkeit, die daraus entstehenden Verwickelungen, die Abhängigkeit von dem mächtigen Helfer und Bundesgenossen, mit beredten Worten hervorgehoben, und die nachfolgenden Propheten nahmen dieses nun verlorene Orakel zum Muster. Der Prophet *Hoschea* beruft sich auf ein ähnliches allbekanntes Orakel eines alten Propheten[3], das er eine *Kunde*[4] nennt, und es ist möglich, dass eine Sammlung von Orakeln dieser Art, welche späteren Propheten zum Muster diente, unter dem Namen *Schemuah* circulirt habe. *Hoschea* tadelt öfter, den Beistand der Assyrer und Aegypter mit Geschenken zu erkaufen[5]; *Jesaja* tadelt das Bündniss mit dem König von Syrien (Rezin)[6] oder mit Aegypten[7]; *Jirmija* rügt das Bündniss Juda's mit den Aegyptern und Chaldäern[8]; *Jecheskel* warnt vor einem Bündniss mit Aegypten, Assyrien und Babylonien, wenngleich er dringend ermahnt, ein einmal abgeschlossenes Bündniss streng einzuhalten[9]. Alle diese nahmen das alte Orakel über diesen Gegenstand zum Muster.

c. Das Orakelbuch über Efrajim (805 v. Chr.).

In der Zeit vor dem Propheten Jesaja (805) weissagte ein sonst unbekannter Prophet über das Zehnstämmereich, das er mit dem Namen *Efrajim* wie die meisten Propheten belegte. In jenem Orakel stand der Satz: „*Nach Ablauf*

1. Eine Charakteristik dieser Gattung nach Sprache, Styl und dichterischen Formen s. bei den Exegeten. — 2. 2 Chr. 16, 7 f.; ob. S. 206. — 3. Hos. 7, 12. — 4. שֵׁמַע s. v. a. שְׁמוּעָה. — 5. Hos. 5, 13; 7, 11. 16; 8, 9 f.; 10, 6. 11; 12, 2; 14, 4. — 6. Jes. 8, 6. — 7. Das. 29, 15 f.; 30, 1 f. 8—15; 31, 1; 35, 6. — 8. Jer. 2, 18 f.; 36. — 9. Ez. 16, 23; 17, 15 f.; 21, 28 f.



von fünfundsechzig Jahren wird Efrajim gebrochen und kein Volk mehr sein[1]," d. h. nach einem Menschenalter und etwas darüber, wie diese runde Zahl zu deuten ist, wofür in späterer Zeit die Zahl 70 verwendet wird[2]. *Jesaja* benutzte dieses Orakel 743 v. Chr. und weissagte die Entvölkerung des Nordreiches schon nach 3 Jahren[3], wie geschichtlich in der That 740 v. Chr. geschehen ist, d. h. nach den 65 Jahren der alten Verkündigung[4]. *Jesaja* sah in der buchstäblichen Erfüllung die Bestätigung der eigenen Aussage.

Das sind die drei prophetischen Schriften oder Orakelbücher dieser Epoche von ungenannten Propheten. Diese Bücher haben sich wie so viele historische und poetische Schriften dieser Zeit nur in einigen Bruchstücken und in Hinweisungen auf sie erhalten; aber wir können aus einem erhaltenen späteren Prophetenbuche mit Recht schliessen, dass noch andere Orakelbücher als Muster gedient haben, nur dass erkennbare Hinweisungen auf dieselben fehlen.

B. Prophetische Schriften von namentlich genannten Propheten.

a. Das Orakelbuch des Joël (884 v. Chr.).

1. *Die erste prophetische Rede Joël's.* Ueber die Person und Blüthezeit des Propheten *Joël ben Petuël*, des Priesters in Jerusalem (885—884) unter König *Joachas*, über das vorangegangene Unglück unter *Joram* (892), über die grosse Dürre und Heuschrecken-Verheerung am Ende des Sommers 885 und über die politische Zeitlage zu seiner Zeit, haben wir bereits oben Ausführliches mitgetheilt. Wir zeigten da das Muster einer Benutzung der Prophetenbücher für die Geschichte[5]. Hier soll aber nicht Joël's Lebensbild und Wirksamkeit in der natio-

---

1. Jes. 7, 8. — 2. Die Zahl 60 bei diesem Propheten war eine runde und bedeutet ein Menschenalter, wie 40 und 70 in der prophetischen Zeitbestimmung, ohne dass die Zeitangabe selbst auf chronologische Genauigkeit Anspruch macht. Der Beisatz *fünf* soll blos heissen *und darüber*, wie 1 Kön. 8, 12. Später erinnerte man sich dieser Zahlen und berechnete danach die Zeit der Erfüllung, die entweder zufällig stimmte, oder man bestimmte Anfangs- und Endpunkt willkührlich. So mit den 70 Jahren des bab. Exils Jer. 25, 3; 29, 1—3. 10, wo an die genannte Zahl 70 anfangs nicht gedacht wurde. — 3. Jes. 7, 16. — 4. Vgl. *Ewald*, Proph. I. 247. 335; ob. S. 206. — 5. Ob. S. 203—204. Danach ist *Knobel*, Prophetismus II. 131—143, zu berichtigen.

nalen Geschichte nach seinem Orakelbuch und nach den Sagen [1], nicht das Ergebniss für die damalige politische und religiöse Zeitlage, sondern nur das Orakelbuch als Schriftstück vorgeführt werden. Das im Ganzen kleine Prophetenbuch Joël's zerfällt in folgende drei, in einem inneren Zusammenhange stehende Theile, die in ihrer Verbindung ein Ganzes und Einheitliches ausmachen. Der *erste* Bestandtheil (1, 2—2, 17) gibt eine Mahnrede Joël's und einen Aufruf an die Bewohner Jerusalems zur Umkehr und Busse, veranlasst durch die kurz zuvor erlebte doppelte Calamität, die Sommerdürre nämlich, die sich bis in die Regenzeit hineinzog, und die in Folge dessen eingetretene Heuschrecken-Verheerung, welches Doppelunglück ganz Judäa den Untergang drohte. Durch die Dürre waren die Flussbette trocken gelegt, verdummten die Saatkörner unter den Schollen, und die Weinlese, welche sonst schon im November geschlossen wurde, hatte noch gar nicht begonnen, da durch die trockene Wärme in Verbindung mit einem heftigen Südwind Heuschreckenheere einbrachen, welche das von der Dürre Verschonte völlig vernichteten. Dieses beispiellose Doppelunglück im Judareiche benutzte Joël, um die Sorglosen und Leichtlebigen zu erwecken, das ganze Volk mit seinen Geronten, dessen Land und Lebensquellen, d. h. dessen Wein, Most, Oel und Baumpflanzungen dem Untergange preisgegeben zu sein schienen, zu Reue, Gebet und Busse aufzufordern, um eine Wendung des Unglückes durch Gottes Macht zu ermöglichen. Als Priester ruft er die Priesterschaft zu Wehklage, zu Gebet und Fasten auf, damit die gestörten täglichen Opfer und Libationen, der durch das Landesmissgeschick unterbrochene Dienst im Heiligthum wieder beginnen können. Nach der mosaisch-religiösen Anschauung, welcher die Propheten von Mose bis auf Joël Worte gaben, wird auch jedes Elementarunglück als eine von Gott gesandte Strafe für Vergehen angesehen. Dieses Doppelunglück und diese Zerstörung sah Joël als Einleitung zum Gerichtstag Gottes (*Jom Jehova*) an, um das indifferente oder unbussfertige Volk zur Reue und zum Gebet zu erwecken, und der Prophet hielt diese erweckende Rede im Dienste Gottes. Nachdem er in hochdichterischer,

1. *Epiphanios* (Proph. K. 15), *Efrem* (Comm. zu Joël), *Dorotheos*, *Isidor* und *Hieronymus* geben die kirchlichen Sagen über ihn; Targ., Talmud und Midrasch geben die jüdischen.

lebhafter, an angemessenen Vergleichungen und Bildern schöner kunstvoller Rede die Weise der Heuschreckenzüge, die Furchtbarkeit der Dürre und Gottes Strafgericht abgeschildert, fordert er die Priester auf, von der Höhe des Tempels aus nochmals den Gerichtstag Gottes zu verkünden, um das Volk aus seiner sorglosen Ruhe aufzuschrecken und es zur Busse geneigt zu machen. Hierauf schreibt Joël einen Fast- und Busstag aus, woran auch die Priester sich zu betheiligen haben; beruft die Gemeinde auf den Platz vor dem Tempel und schreibt den Priestern das Gebet vor. Die Busse und Reue des ganzen Volkes erfolgte mit ungetheilter Gesinnung und ganzem Gemüthe, wie Joël es angeordnet hatte, und auf die Erhörung von Seiten Gottes kehrte der göttliche Eifer und die Gnade für Land und Volk wieder zurück.

Die Rede in diesem 1. Stücke, entstanden, gesprochen und niedergeschrieben in der Aufregung des Augenblicks und unter dem Wechsel der Empfindungen, trägt in den wiederholten Aufforderungen und Ermahnungen, wie in den Schilderungen der Lage, den Charakter stürmischer Bewegtheit. Die Sprache ist echt dichterisch, selbständig und schöpferisch, die Redeformen sind rein, die Sätze fliessen in schöner Leichtigkeit hin, und neben der Tiefe und Fülle trägt die Rede noch das Gepräge von Gefälligkeit und Glätte. *Joël's* lebhafte Phantasie und höhere priesterliche Bildung geben seiner Rede eine gewisse Kühnheit und einen malerischen Zauber in der Beschreibung der Heuschreckenzüge und der Dürre; der Rhythmus fliesst rasch und munter, der Parallelismus ist regelmässig und die Diction klassisch, so dass seine Rede nicht nur von keinem übertroffen wird, sondern an eine von der goldenen davidischen Epoche nicht sehr entfernte Vergangenheit erinnert. Die ganze Rede zerfällt in sieben Strophen oder Einschnitte[1]; aber während die ersten vier Strophen nur kurz sind, erscheinen die übrigen dann in immer längerer Ausdehnung, dem Gang der Rede folgend, die von der kurzen Klage und Trauer sich zur volleren und kräftigeren Ausführung erhebt. Auch bei den späteren Propheten erschöpft sich der erregte und gesteigerte Gang der Phantasie in immer längeren Strophen.

---

1. Nämlich: 1) 1, 2—4; 2) 5—7; 3) 8—10; 4) 11—12; 5) 13—20; 6) 2, 1—12; 7) 13—17.

2. *Die zweite prophetische Rede Joël's*, als besonderes Schriftstück, das sich dem ersten nach der feierlichen Busse anschliesst, bildet den Schluss des 2. Kapitels[1]. Es ist eine Verheissungsrede für die unmittelbare Gegenwart, wie die dritte Rede[2] die Verheissung für eine nicht sehr ferne grosse Zukunft ist. In unserer Rede verheisst der Prophet in einer überschwenglichen Sprache, wenn auch ohne Strophenbau, das Sicherweisen des göttlichen Eifers für Land und Volk, eine Zeit der Fülle und der Verjüngung des Landes, als Ersatz der Dürre und der Noth. Das typhonische, verderbliche, Dürre und Hitze liebende und aus der Wüste kommende Heuschreckenheer[3] soll durch einen Nordwestwind, begleitet von Donner, Blitz und Regen, über Juda's Südgrenze hinaus, und zwar die Hauptmasse in die südliche Wüste, der Vortrab ins todte, der Nachtrab ins westliche (mittelländische) Meer getrieben werden[4]. Anstatt der früheren Aufforderung zur Trauer erfolgt nun die zur Freude und Zuversicht. Durch die Spendung des Regens werden die Aecker wieder Getreide, die Bäume Früchte tragen; das Gedeihen der goldenen Auen wird die Thiere des Feldes erfreuen und erhalten; dankbar sollen daher alle Söhne Zijons sich freuen, dass der Herbst- und Ernteregen, dass die alte ökonomische Naturordnung in den Monaten vor der Ernte[5] noch zeitig genug zurückkehrt und durch den voraussichtlichen Ertrag des Segens die vorherige Noth auf viele Jahre hinaus ersetzt wird. Die wirklich unmittelbar eingetroffene Wandlung soll das Volk nicht nur als von Gott kommend preisen, sondern auch als Antrieb zur Gotteserkenntniss ansehen, als Verherrlichung des jüdischen Volkes. Denn die Noth machte die Judäer muth- und wehrlos gegen eindringende feindliche Nachbarn, und die Heiden lästerten den judäischen Gott, der sein Volk elend und schutzlos gemacht habe. Durch die Wandlung werde Juda wieder wehrkräftig sein und sein Gott nicht mehr gelästert werden[6].

3. *Das dritte Orakel, das der Verheissung.* Nach dem alten Muster einer Weissagung, von einem ungenannten Propheten nach der Invasion des ägyptischen Königs Sisak (Sesonchosis)

1. Jo. 2, 18—27. — 2. Das. K. 3 u. 4. — 3. Dás. 2, 20 הַצְּפוֹנִי (s. m. WB.), vgl. über Typhon *Plutarch*, de Is. §. 33. 40. 45. — 4. Vgl. *Hitzig* u. *Ewald* zu 2, 20. — 5. Vgl. Am. 4, 7. — 6. Jo. 2, 17. 19. 26—27.

verkündet (965 v. Chr.)[1], sprach und schrieb Joël seine dritte Rede, die Verheissung auf eine nicht sehr ferne Zukunft[2]. Er verkündete zuerst im Allgemeinen, dass der Gottesgeist sich über die ganze jüdische Menschenwelt ergiessen und das ganze Volk der Judäer vom Geiste der Offenbarung und der Prophetie ergriffen sein werde, so dass Greise erhabene Traumgesichte und Jünglinge am hellen Tage Orakel empfangen werden, und die ganze Masse des Volkes, sogar die Sklaven und Sklavinnen, überhaupt Hohe und Niedrige in einem Zustande der Sündlosigkeit, Vollkommenheit, Gotteserkenntniss und der wahren Religion sein, und alle den Propheten gleich sich mit Gott vereint fühlen werden. Ein solches Zeitalter des Gottesgeistes, eine solche Ausbreitung des Gottesreiches und innere Veredelung des Volkes erwartet Joël[3] noch für den Gesichtskreis seiner Zeit, nachdem die Busse vollendet, das Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott einmal erwacht sein und die Erkenntniss von Gottes Allmacht in den Herzen des Volkes Raum gefunden haben wird.

4. Der Ausgiessung des Gottesgeistes über das Gottesvolk wird dann, wie Joël verheisst, der grosse und schreckliche *Straf- und Gerichtstag Gottes*[4] gegen die feindlichen heidnischen Nachbarvölker folgen und dieser Tag wird von Phänomenen und Zeichen eingeleitet werden. Er wird sich durch Blut, Feuer und Rauchsäulen, durch Sonnenfinsterniss, blutrothen Aufgang des Mondes, Brand der Städte ankündigen[5]. Beim Hereinbruch eines so schrecklichen Tages des Gerichts werden aber die Verehrer Gottes, die heiligen und geweihten Reste, auf welche der himmlische Geist der Erkenntniss ausgegossen sein wird, verschont bleiben. Der Berg Zijon und die heilige Stadt Jerusalem werden für die Gottberufenen zum Rettungsort werden[6]. Diese vorerst allgemein gehaltene Rede, welche sich in drei Strophen spaltet[7], ist nur das Abbild und die Nachahmung eines alten Musters, wie Joël selbst andeutet[8]. Ein nicht genannter Prophet unter Rechabam, *Schemaja* oder *Iddo*, mochte (c. 965 v. Chr.) nach

1. Siehe oben. — 2. Jo. K. 3—4. Der Ausdruck אַחֲרֵי כֵן unterscheidet sich so von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (Mich. 4, 1). — 3. Jo. 3, 1. 2. — 4. יוֹם יי״ הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא 3, 4; vgl. Off. 6, 12—17. — 5. Jo. 3, 3. 4. — 6. Jo. 3, 5. — 7. Das. 3, 1. 2; 3. 4; 5. Die letzte Strophe ist nicht ausgeführt. — 8. Das. 3, 5 כַּאֲשֶׁר אָמַר יי״.

der Invasion des *Sisak*, welcher den Tempel ausgeplündert und viele Judäer nach Aegypten fortgeschleppt hatte, einen solchen Gerichtstag für Aegypten verkündet und mit allen jenen phantastischen Ausmalungen und Phänomenen-Beschreibungen versehen haben. Aus jenem alten Orakel ist noch bei Joël die Erwähnung Aegyptens geblieben [1], und jenem Orakel gehören auch viele verheissungsreiche Sätze an.

5. Auf diese allgemeine Verheissung folgt die specielle Ausführung, eine Schilderung des zu erwartenden Gerichtstages über Edom, Filistäa, Tyrus, Sidon und andere heidnische Nachbarvölker, welche kurz vorher unter Joram (von 890—885) so viel Unheil über die Judäer gebracht hatten [2]. Um diese Verheissung und ihre Ergänzung der geschichtlichen Berichte zu verstehen, haben wir die Missgeschicke unter Joram, die einige Jahre vor der Joël'schen Verkündigung die Judäer heimgesucht haben, nach den Quellen zusammenzustellen. Die Regierung *Joram's* in Juda (892—885) ist im Gegensatz zu der seines Vaters *Josafaṭ* durch Schwäche, heidnisches Wesen, politisches Missgeschick und Unheil bekannt, wie die Geschichte bekundet [3]. Der von Josafaṭ als Vasallenkönig in Edom eingesetzte Verweser [4] wurde (c. 890) von den Edomäern umgebracht, die Oberherrschaft der Judäer durch Empörung abgeschüttelt und ein eigener Wahlkönig ernannt. Der Abfall Edom's und die von ihm erwartete Hilfe ermuthigte auch das vielfach von Phönikiern bewohnte Gebiet *Libnah* [5] in der Nähe von Eleutheropolis zum Abfall und es schlossen sich Tyrus und Sidon an. Der Verlust von Edom und Libnah, diesen Gebietstheilen Juda's, war jedoch noch nicht das ärgste Missgeschick. Die Edomäer ermordeten die unter ihnen wohnenden Judäer, und bei den in Gemeinschaft mit Phönikiern, Filistäern und Südarabern gemachten Streifzügen in das judäische Gebiet waren viele Judäer gezwungen durch die Flucht in fremde Länder sich zu retten [6], viele andere wurden zu Gefangenen gemacht, an die Streifschaaren verloost und auf den Sklavenmarkt in Tyrus und Sidon gebracht und dort an griechische Sklavenhändler verkauft [7].

1. Jo. 4, 19, wo מִצְרַיִם [illegible] die Zeit Joël's nicht passt. — 2. Das. K. 4. — 3. 2 Kö. 8, 16—24; 2 Chr. K. 21. — 4. נִצָּב מֶלֶךְ 2 Kö. 8, 20; 1 Kö. 22, 48; s. *Josefos*. — 5. לִבְנָה hiess im Mittelalter *Alba*, jetzt *Tell el Sôfiah*; über die Lage s. *Robinson* II. 623. — 6. Jo. 4, 2 פִּזְּרוּ בַגּוֹיִם. — 7. Das. 4, 2—3. 6. 19.

Diesen Grausamkeiten und Verlusten gegenüber raffte sich zwar Joram auf, und fiel mit seiner Reiterei und seinen Kriegswagen in Edom ein[1], um die Unthaten zu rächen und die Provinz wieder zu gewinnen; allein er wurde im Gebirge Edom's eingeschlossen und musste sich in der Nacht durchschlagen, um nur heimkehren zu können[2]. Noch mehr weiss von dem Missgeschick Juda's unter *Joram* das Chronikbuch zu erzählen[3]. Plündernde Streifschaaren der Filistäer, Horden der südarabischen Stämme[4], wahrscheinlich in Verbindung mit edomäischen und sidonischen beutelustigen Banden, brachen von allen Seiten in das judäische Gebiet ein, eroberten viele Städte und auch die Residenz Jerusalem, von wo sie alle vorgefundenen Besitzthümer des Königshauses wegführten, die Weiber des Königs fortschleppten, seine Söhne gefangen nahmen und tödteten, so dass nur der jüngste derselben, der später unter dem Namen *Achasja* dem Joram folgte, übrig blieb (887 v. Chr.)[5].

6. Von diesem miterlebten und in seinen Folgen noch fortwirkenden Missgeschicke des judäischen Reiches und Volkes ergriffen, erhob sich *Joël* in seiner kühnen und lebhaften Phantasie, einen grossen Gerichtstag der Vergeltung über die Heiden seinen Hörern und Lesern in gehobener Stimmung und hochdichterischer Form zu verkünden[6]. Er sah im Geiste den grossen Rachetag nahen, an welchem die an griechische Stämme als Sklaven verkauften oder, um den Misshandlungen der Tyrier, Sidonier, Filistäer, Edomäer und Südaraber zu entgehen, zu fremden Völkern geflüchteten Judäer in die Heimat zurückkehren und die Feinde Juda's, welche sie aus dem Vaterlande getrieben, von dem Reiche Juda die Gebiete Filistäa, Libnah, Edom abgerissen, das Land, Jerusalem und den Tempel ausgeplündert und mit der Beute ihre Götzentempel bereichert hatten, einem schrecklichen Gerichte verfallen würden. Judäische Herolde sagen diesen feindlichen Völkern den Krieg an, Gott ruft die waffenfähige Mannschaft Juda's, seine Helden zum Kampf auf, und selbst der Zaghafteste wird ein Held, denn Gott führt die judäische Kriegs-

---

1. 2 Kö. 8, 21, wo צָעִירָה für שְׂעִירָה steht. — 2. Das ist der Sinn des nur lückenhaft erhaltenen Verses 25 (2 Kön. K. 8). — 3. 2 Chr. 21, 16—17; 22, 1. — 4. Ob. S. 203. — 5. Die Ausdrücke לְיָמִים מִיָּמִים und לְיָמִים שְׁנַיִם 2 Chr. 21, 19 haben Vulg., Syr. und manche Exegeten so verstanden (von 890—887). — 6. Jo. K. 4.

schaar an, und wo Gott ist, da ist der Sieg. Den Schauplatz des Kampfes der Juden mit den genannten Völkern und den Ort der Niederlage verlegt Joël in seiner Phantasie in das *Thal Josafaṭ*, da wo einst der grosse Josafaṭ einen entscheidenden Sieg über die heidnischen Feinde erfochten hat[1]. Folgerecht nennt der Prophet dieses Thal auch „*Thalebene der Entscheidung*". Er sieht die Heiden schaarenweise zu diesem Kampfplatze eilen, wie von göttlicher Macht dahin getrieben, Jehova die kämpfenden Judäer anführen. Bei der Niederlage der Feinde erscheint Gott als Rächer in Donner und Blitz, Sonne und Mond verfinsternd, dem Rachetag angemessen. Das Schwert mäht die Schaaren der Feinde wie die Sichel die reifen Aehren, die Winzermesser die Trauben. Die Hufe der Rosse zerstampfen das heidnische Heer wie die Füsse der Kelterer die Trauben. Israël aber erkennt, dass Jehova auf Zijon thront und Jerusalem für ewig die heilige unantastbare Stadt ist. Edom wird zur Wüste, und so das vergossene Judäerblut gerächt, Tyrus und Sidon erhalten die verdiente Vergeltung, Israël aber verkauft die gemachten heidnischen Sklaven an die seit Salomo mit Israël befreundeten Sabäer und Südaraber, um Gleiches mit Gleichem zu lohnen. Diesen phantastischen Blick in die Zukunft über einen Tag des Gerichts, in aller Pracht der Sprache mit schwärmerischer Einbildungskraft ausgeführt, dehnt der Seher auch auf die Natur der Umgegend Jerusalems verheissend aus. Die Berge werden von Most triefen und die Hügel überströmen von Milch; der Segen des Wassers, der da so selten ist, wird hier einkehren, da alle Bäche Ueberfluss davon haben werden. Aus dem Tempel wird ein Quell entspringen und in das Akazienthal sich ergiessen, d. h. üppige Fruchtbarkeit wird das Land segnen.

7. *Bruchstücke einer verlorenen Rede.* Die eben erwähnte grossartige Vision ist in einer so hochdichterischen, kernigen und geglätteten Sprache abgefasst und der Strom der Rede ist so leicht und gefällig, die Einbildungskraft so üppig und reich, dass man daraus nicht nur die Nähe des goldenen

---

1. 2 Chr. 20, 16 f. Diese Thalebene ist nicht das in der nachbiblischen Zeit so genannte Josafaṭthal zwischen Jerusalem und dem Oelberge, sondern ein Wadi unweit des Bergabhangs הַצִּיץ vor der Wüste יְרוּאֵל (*Robins*. II. 410. 480 und *Bertheau* z. St. der Chronik).

davidischen Zeitalters erkennen, sondern auch die Voraussetzung rechtfertigen kann, dass ein solcher Prophet, der offenbar Spätern zum Vorbilde gedient, mehr geredet und geschrieben haben müsse. Zwei spätere Propheten, *Micha*[1] und *Jesaja*[2], haben in ihren Orakeln über die ferne Zukunft das Bruchstück aus einem Orakel der alten Zeit als Einleitung aufgenommen, das nach sprachlichen und inhaltlichen Momenten[3] nur aus einer Rede von *Joël* herstammen kann. An die Spitze einer Rede voller Ahnungen und Aussichten in die fernsten Zeiten eines Gottesreiches stellt *Micha* das Bruchstück einer alten Verheissungsrede, wie auch *Jesaja* damit eine Rede würdig einleitet. Inhalt dieses bei Micha vollständiger und ursprünglicher sich findenden Fragments ist: a) Der Tempel auf Zijon wird einst in seiner Erneuerung und Auferstehung zur grössten Herrlichkeit emporsteigen und Wallfahrtsort für alle Heiden werden; sie werden nach Jerusalem wallen. b) Alle Völker werden, wenn sie auch ihre Nationalgötter beibehalten, dennoch Jehovah zum obersten Schiedsrichter wählen, ihn als solchen anerkennen und in ihren Streitigkeiten untereinander sich seinem Richterspruch ohne Weiteres unterwerfen. c) Ein ewiger tiefer Friede wird thatsächlich die ganze Erde beherrschen und die Werkzeuge des Krieges sich in die des Landbaues umwandeln[4]. — Der hohe Gedankenflug in diesen Ahnungen über die Zukunft, über die hinaus das Auge nicht weiter dringt, der Fluss der Rede und die Anwendung gewisser Wörter und Formen, weisen auf den alten Propheten Joël hin, dessen lebhafte und bilderreiche Phantasie von Ahnungen und Zukunftsgedanken erfüllt war. Die Sprache ist ganz wie bei Joël,-majestätisch und von rhythmischer Gleichmässigkeit.

Noch eine andere Schilderung findet sich bei *Jesaja*[5], nämlich die hochdichterische Schilderung des zukünftigen idealen Davididen, des Reises aus dem Stamme Isai, und die malerische Beschreibung des grossen Friedens unter den Menschen und in der Natur, als Ergebniss der vollkommnen Herrschaft jenes Davididen, welcher das Gottesreich herbeiführen werde. Der Spross Isai's ist ein Bild der prophetischen Phantasie,

---

1. Mich. 4, 1—5. — 2. Jes. 2, 2—5. — 3. *Hitzig* zu Mich. und *Ewald*, Proph. — 4. Vgl. *Virgil*, georg. 1, 507; *Ovid*, fast. 6, 699; *Martial* 19, 34. — 5. Jes. 11, 1—8.



die nach 27 Jahrhunderten noch nicht in die Wirklichkeit umgesetzt wurde; er ist nicht in einem angeblich gekommenen Messias Realität geworden, und wird niemals in einem kommen sollenden Messias Realität gewinnen. Denn die feindlichen Elemente in der Natur dauern ewig fort, obgleich die Propheten, das neue Testament und die römischen Dichter in ihrer dichterischen Sehnsucht gern diesen goldenen Traum gewoben haben [1].

b. Die prophetischen Reden des Amos (809—784 v. Chr.).

1. *Lebensbild des Propheten.* Amos lebte als schlichter Schafhirte unter den Hirten der Steppe bei *Tekoa* im südlichen Juda [2] und beschäftigte sich, wie sonst die Hirten daselbst, mit der Pflege der Sykomoren, deren Früchte die ärmliche Nahrung der Hirten waren. Da kam es ihm eines Tages vor, als vernähme er im Geiste den Ruf Gottes, sich aufzumachen, die Trift in Juda zu verlassen und nach dem Zehnstämmereich zu gehen, um dort Drohweissagungen zu verkünden. Obgleich schon ein hochgereifter Mann, war seine Phantasie doch lebhaft, sein Herz stürmisch wie bei einem Jüngling bewegt. Von einem unwiderstehlichen Drange getrieben, eilte er nach *Bet-El* (c. 800 v. Chr.), dem götzendienerischen Hauptsitze des Nordreiches. Später ging er auch nach *Samaria* [3] und vielleicht auch nach anderen Städten des Israëlreiches. Allenthalben trat er warnend und drohend auf, und verkündete unerschrocken die Stimme Gottes. Nachdem er etwa 14 Jahre lang das Reich Israël aufgeregt hatte und seine prophetische Wirksamkeit dem Herrscher *Jarobam II.* gefährlich zu werden begann, drängte ihn der götzendienerische Hochpriester *Amazja*, auf Anstiften des der Theokratie feindlichen Königs Jarobam, nach seiner Heimath Juda zu fliehen, wo er seine noch jetzt erhaltenen Reden in Auswahl und Abkürzung niederschrieb und sammelte (784 v. Chr.). Die Verjagung klingt bereits durch alle Reden und man merkt schon den Schriftsteller in der künstlichen Form [4]. Nach der Natur seiner früheren Lebensbeschäftigung war sein Gesichtskreis freilich auf

---

1. Vgl. Jes. 65, 25; Röm. 8, 22; *Virgil*, ecl. 4, 22; 5, 60; *Horaz*, epod. 16, 5 f. — 2. Am. 1, 1; 7, 15. Das בּוֹקֵר 7, 14 steht entweder für נוֹקֵד (Targ.) oder es ist wie *βουκόλος* im weiteren Sinne zu verstehen. — 3. Am. K. 3. — 4. Am. 2, 12; 3, 1—8; 4, 13. 18; 6, 3; 8, 11—14; 9, 10.

das Landleben beschränkt und in Folge seiner Zugehörigkeit zu der grossen Volksmasse konnten wohl seine Einbildungskraft nur Bilder aus dem Volks- und Landleben erfüllen, welche sonst bei städtischen hochgebildeten Propheten nicht vorkommen. Allein in Betracht der nach dem Mosaismus allgemein verbreiteten Kultur des Geistes, ohne alle Schranken der Stände und Klassen, das Gebot für alle, im Gesetze zu lesen und in die wahre Erkenntniss und Religion einzudringen, hatte der Hirt *Amos* ebenfalls wie jeder andere Prophet eine hohe geistige Bildung sich angeeignet, zumal er offenbar auch frühere prophetische Bücher gelesen hat.

2. *Die Zeit der prophetischen Wirksamkeit des Amos.* Eine in einer späteren Ueberschrift niedergelegte Ueberlieferung verlegt die Zeit der prophetischen Wirksamkeit des Amos in die Jahre zwischen 809 und 784, als zu gleicher Zeit *Usija* im Reiche Juda und *Jarobam II.* im Reiche Israël herrschten[1]. Diese Zeitangabe ist natürlich nur im Allgemeinen zu fassen, dass innerhalb dieses Zeitraumes Amos geweissagt habe, und man kann wohl den Anfang c. 800 v. Chr. ansetzen. Die Reden weisen auf die Bestätigung dieser Zeitangaben hin. Die drohende und aufrührerische Sprache gegen Jarobam II., der schon eine geraume Zeit regiert hatte[2], die vorausgesetzte Unterwerfung Moab's als Vasallengebietes des Reiches Israël mit einem blossen Verweser und mit Magnaten[3], was eben nur erst spät unter *Jarobam II.* geschehen ist[4], die geschilderte Macht beider Reiche nach Aussen, ihre behagliche, üppige Lage durch Reichthum und Wohlstand[5] weisen auf diese Zeit hin. Gilad's Entvölkerung durch die Syrer[6] war geschehen, das filistäische *Gat* von *Chasaël* erstürmt, wie es auch zur Zeit des Amos so gefunden wurde[7], und die Anschliessung Edom's durch *Amazja*[8] wird bereits als vergangenes Ereigniss angenommen. Alle beiläufigen Hindeutungen bestätigen die Richtigkeit des überlieferten Datums. Aber neben der allgemeinen weitern Zeitangabe hat die Ueberschrift noch eine besondere über die Entstehung des Buches, die mit dem Ende der prophetischen Wirksamkeit zusammenfällt. Dieses Datum heisst

---

1. Am. 1, 1; vgl. 2 Kö. 15, 1; s. ob. S. 204. — 2. Am. 6, 14; 7, 9. — 3. Das. 2, 3. — 4. 2 Kö. 14, 25. — 5. Am. 3, 12; 6, 13. — 6. 2 Kö. 10, 32; Am. 1, 3. — 7. 2 Kö. 12, 18 u. Am. 1, 8; 8, 2. — 8. 2 Kö. 14, 7; Am. 1, 12; 9, 12.

„zwei Jahre vor dem Erdbeben“[1]. Das im hebräischen Alterthum sehr bekannte Erdbeben (Raasch) unter *Usija* fällt in das 39. Regierungsjahr *Jarobam's II.* und folglich ins 24. Jahr der Herrschaft *Usija's*, oder 782 v. Chr. Durch dieses Erdbeben wurde eine arge Verwüstung des Landes Juda und zum Theil auch Israël's herbeigeführt, und der Staat gerieth einige Zeit in Verwirrung; auch Schiloh wurde dadurch zerstört, worauf *Jirmija* hinweist[2]. Die geschichtlichen Ereignisse bei dieser elementarischen Katastrophe hat ein Dichter, wahrscheinlich Usija selbst, in einem Liede niedergelegt[3]. Es ist daher kein Wunder, wenn man dieses Naturereigniss als Aera benutzte, und wenn Amos 2 Jahre vor dem Erdbeben seine Rede niedergeschrieben, so heisst dies 784 v. Chr.[4].

3. *Sprachform und Styl der Reden des Amos.* Das Amosbuch wurde zu allgemeinen Zwecken und mit der grössten schriftstellerischen Freiheit verfasst, als er den Ort seiner prophetischen Wirksamkeit, das nördliche Reich, verlassen musste und in das Reich Juda unfreiwillig zurückgekehrt war (784), wo er nur noch durch die Schrift wirken wollte. Als prophetischer Schriftsteller aus dem Volke ist er in Sprache und Styl ganz volksthümlich. Er liebt die kurze, einfache und abgerissene Rede, spinnt nicht seine Gedanken in verflochtenen Sätzen aus und leitet stets neue Ansätze durch die Formel „Also spricht der Ewige“ ein. Inhaltlich schliesst er sich zwar ganz seinem Vorgänger *Joël* an, wollte gern dessen Verkündigungen von einem „Tag Jehova's“ eintreffen sehen[5] und überhaupt dessen Aussprüche vertreten, aber in der Form geht er seinen eigenen Weg. Joël hat allen Heiden ringsum den Tag des Gerichts angedroht, Amos zählt die heidnischen Völker einzeln auf und verkündet ihnen die Strafe[6]; er borgt jedoch die Einleitung von Joël[7]. Die besseren Ausleger haben bereits diese Anlehnung, Fortsetzung und Weiterführung nachgewiesen, nur dass die Form eine ganz andere ist. Der Einfluss seines ländlichen Horizontes und der reine volksthümliche Gesichtskreis führte ihn zu einer vulgären Sprachfarbe; die Bilder aus dem Landleben, die volksthümlichen Vorstellungen

1. Am. 1, 1; Sech. 14, 5. — 2. Jer. 7, 12; 26, 6. — 3. Ps. 60; *Hitzig*, Begr. d. Kritik S. 40 f. — 4. Siehe mehr darüber bei Besprechung des grossen Buches *Secharja's*. — 5. Am. 5, 18. — 6. Am. 1, 3. 6. 9. 12. 13; 2, 1. — 7. Jo. 4, 16; Am. 1, 2.

haben die abweichende Form veranlasst, aber auf die Kenntniss von den höheren Dingen des Prophetenthums, auf die Begeisterung für die Jehova-Religion hatte die Form keinen Einfluss, da im damaligen Israël dafür ein Gleichheitsgesetz herrschte und Niemand von der geistigen Kultur, von der Gemeinschaftlichkeit der geistigen Bildung ausgeschlossen war. Jeder vom Geiste Gottes Getriebene war befähigt und würdig, ein Prophet Gottes zu sein, da jeder Israëlit der damaligen Zeit genug vorbereitet war und alle Vorstufen dazu erklommen hatte. *Amos* schrieb in der vulgären Sprache der damaligen hebräischen Hirten im Süden von Juda, in der Sprache des Volkes, mit den eigenthümlichen Formen[1], mit Anwendung gewisser Wörter in weiterem Sinne[2], mit Benutzung von Wörtern, welche der Schriftsprache noch fremd waren[3], ohne dass jedoch der geistige Gehalt der Reden dadurch beeinträchtigt wurde.

4. *Die Reden im Ganzen und Einzelnen.* Die *drei* in sich abgeschlossenen prophetischen Reden, aus welchen das ganze Amos-Buch besteht[4], sind Erzeugnisse der Thätigkeit des Schriftstellers Amos, welcher sie mit Ueberlegung verfasst und planmässig angelegt hat. Sie geben daher nur einen schwachen und matten Widerschein seiner etwa 16jährigen prophetischen Thätigkeit zu Bet-El, Samaria und anderwärts im Reiche Israël, einen kleinen Niederschlag der gesprochenen Reden. Dennoch mag so Manches aus dem mündlichen Vortrag wörtlich aufgenommen worden sein, nur sind die zwei ersten und die zwei letzten Kapitel auszunehmen, welche am wenigsten etwas von den mündlichen Vorträgen haben. Von seinem Aufenthalt in Bet-El geben gewisse Orakel Zeugniss[5], ebenso die dort im Geiste empfangenen Visionen[6]; auch von seiner Wirksamkeit in Samaria und dem dort Erlebten und Beobachteten finden wir Spuren[7], nur lässt sich

---

1. So z. B. הֵעִיק 2, 13, מְתָאֵב 6, 8, נִשְׁקָה 8, 8, בּוֹשֵׁס 5, 11, יִשְׂחָק 7, 16, מְסָרֵף 6, 10, יַטּוּ 2, 8 für הֵצִיק, מְתָעֵב, בּוֹסֵס, נִשְׁקְעָה, יִצְחָק, מְשָׂרֵף, יַדּוּ der Schriftsprache. Ebenso die Aussprache אָוֶן für n. p. און u. die Schreibung דָּוִיד; וְקַטֵּר 4, 5 für וְקַטְּרוּ. — 2. So z. B. בּוֹקֵר 7, 14. — 3. So z. B. סְבִיב (*Umzingelung*) 3, 11, דְּמֶשֶׁק (*Damast*) 3, 12, הַהַרְמוֹנָה 4, 3 für הָהָר רִמּוֹנָה. — 4. Die erste aus K. 1 u. 2, die zweite aus K. 3—6 und die dritte aus K. 7—9. — 5. Am. 7, 1—9. 13. — 6. Das. 7, 1—8, 3. — 7. Das. 5, 4—6; 7—18.

durchaus nicht nachweisen, wie viel der mündlichen Rede angehört. Wir kommen nun zur Betrachtung der einzelnen abgeschlossenen Reden: 1. Die *erste* Rede[1] gibt nach einer später hinzugekommenen Ueberschrift klar die Zeit und das Ziel der Rede[2] an. Nach einer allgemeinen aus Joël entlehnten Manifestation des Gotteszorns[3] und der Ankündigung des Gottesgerichts zeichnet *Amos* die Strafandrohung an alle um Israël herumliegenden Länder und dann auch an Juda und Israël, wobei die Vergehungen und Sünden der einzelnen Völker und Stämme, oder beispielsweise wenigstens *eine* Todsünde bei jedem aufgezählt werden. Die aufgezählten Nachbarvölker sind: *Syrien* (Damask), welches mit eisernen Dreschwalzen die gefangenen Giladiten zerfleischte[4], wobei die Ammonäer geholfen haben[5]; *Filistäa*, das judäische Gefangene bei Streifzügen und Ueberfällen fortschleppte[6] und dann aus altem Stammhasse den Edomäern preisgab; *Tyrus* oder Phönikien, welches sich mit demselben Verbrechen wie die Filistäer befleckt hatte, ohne der seit lange bestandenen freundlichen Verhälsnisse zwischen Juda und Tyrus[7] zu gedenken; *Edom*, das bei erneuten Streifzügen eine unversiegbare Feindschaft bewies[8]; *Ammon*, das gemeinschaftliche Sache mit Syrien gegen Gilad gemacht, vom Stamme Gad Gebietstheile abgerissen[9] und dabei die grösste Grausamkeit gegen Israël verübt hatte; *Moab*, das, ungeachtet es nur eine Provinz des Israëlreiches unter *Jarobam II.* war, dennoch mit Edom Krieg führte und die Gebeine des todten Königs von Edom mit Feuer vernichtete[10]. Erst nach dieser Rundschau kommt er auf Juda[11] und endlich ausführlich auf das Reich Israël[12]. Die Androhungen gegen die fremden Völker, die Aufzählung ihrer Hauptverbrechen und die Verkündigung ihrer Strafen bildet eine so trefflich gegliederte Orakelkette von künstlerischer Anlage, dass es einleuchten muss, hier nicht Gesprochenes sondern nur Geschriebenes vor uns zu haben. Die eigenthümliche Redefigur *„wegen der drei — und wegen der vier“*, wodurch das Zahlreiche, Mannigfache bezeichnet, aus dem

1. Am. K. 1—2. — 2. Das. 1, 1, wozu das וַיֹּאמַר Vs. 2. gehört. — 3. Das. 1, 2; vgl. Jo. 4, 16. — 4. 2 Kö. 10, 32 f. Dies geschah unter Chasaël. — 5. Am. 1, 13. — 6. Vgl. Jo. 4, 1—6. Auf welches Ereigniss sich dies bezieht, ist nicht klar. — 7. 2 S. 5, 11; 1 Kö. 5, 1. — 8. Jo. 4, 19. — 9. Jer. 40, 1 f. — 10. Jo. 2, 1—3. — 11. Das. 2, 4—5. — 12. Das 2, 6—16.

beispielsweise eines oder mehreres genommen wird, erscheint bei jedem Orakel wiederholt. Auch andere prophetische und dichterische Schriften lieben dergleichen Zahlensteigerungen als Redefigur, um eine runde Zahl zu geben[1]. Dass diese Rundschau der Orakel viele geschichtliche Elemente über das Verhältniss des Reiches Israël zu den Nachbarvölkern enthält, ist selbstverständlich, und dass endlich die Drohung über Israël das Hauptziel des Amos ist, sieht man schon aus dem Raum, welchen er diesem Orakel gestattet. Während bei Juda nur die Verachtung der göttlichen Gesetze und der Irrgang der Lüge getadelt wird, zählt er bei Israël eine Anzahl religiöser, socialer, bürgerlicher und politischer Laster auf. Unmenschliche Rechtspflege, Habsucht, Bestechlichkeit, Menschenhandel, Wucher, Härte gegen Schutzlose, Unzucht und Wollust, Trinkgelage und Schmäuse in dem Tempel am Altare, Verführung und Gewalt gegen Propheten und Nasiräer sind die Hauptlaster, welche er dem Volke des Israëlreiches vorwirft und wofür er ihm harte Strafen verkündet, ohne gerade ein bestimmtes in Aussicht stehendes Verhängniss im Auge zu haben, so wenig als dies in der Strafverkündigung an die Völker der Fall war.

5. Nachdem die erste Rede ihren Inhalt in 10 Strophen abgewickelt hat[2], von denen nur die drei letzten als Orakel über das Zehnstämmereich wieder kurz und gemessen sind, folgt eine *zweite* grosse Rede über Israël, deren Inhalt ebenso in zehn Strophen verläuft, die jedoch vielgliederig sind, zuweilen sogar über sechszehn Versglieder haben[3]. Diese grosse, vier Kapitel umfassende Rede, welche in der dritten Strophe offenbar am Ende eine Lücke hat[4], zerfällt in zwei Theile: 1. eine sehr belebte, hochdichterische, durch den drohenden und ahnenden Inhalt schreckende Rede, blos mit „Spruch Jehova's“ gezeichnet[5] (K. 3 und 4); 2. eine Trauerrede über Israël (Kinah), den geahnten Fall und Untergang des Nordreiches, veranlasst durch das hartnäckige Verharren in den tiefen Gebrechen, in der Sünde (K. 5—6). Der erste Theil, an den Schluss der ersten Rede über Israël anknüpfend[6], concentrirt das Israëlreich auf die Hauptstadt *Samaria*, wie

1. Vgl. Mich. 5, 4; Hi. 5, 19; Spr. 6, 16; 30, 15 f.; Koh. 11, 2; Sir. 25, 7. — 2. Am. 1, 3—5; 6—8; 9—10; 11—12; 13—15; 2, 1—3; 4—5; 6—8; 9—12; 13—16. — 3. Am. 3, 1—8; 9—15; 4, 1—3; 4—11; 12—13; 5, 1—6; 7—17; 18—27; 6, 1—10; 11—14. — 4. Das. 4, 1—3. — 5. נְאֻם, דָּבָר. — 6. Das. 2, 6—16.

es auch von Micha geschieht[1], in religiöser Beziehung höchstens noch auf das götzendienerische *Bet-El*, und in feuriger Rede werden Samaria's Sünden und Verbrechen als die des ganzen Israël aufgezählt und die furchtbarsten Ahndungen und Drohungen dagegen ausgesprochen. Amos sieht das Israël der zehn Stämme seiner Mehrheit wegen für Gesammtisraël an[2] und die Mittelpunkte dieses Gesammtisraël's sind ihm für den politischen und socialen Zustand Samaria, für den religiösen Bet-El. Nach den allgemeinen auch den späteren Propheten geläufigen Sätzen spricht Amos vorerst den Gedanken aus, dass alle Strafen und alles Unheil nur eine Folge der Versündigung der Betroffenen und die Erwählung Israël's für Gott ein Grund mehr sei, den Abfall seiner Bundesbrüchigen zu bestrafen, dass ferner die Propheten als Organe Gottes den Beruf und die Befähigung haben, die herannahenden Missgeschicke und das heranziehende Verderben zu verkünden, um das Volk und seinen Herrscher zur Umkehr zu bewegen. Alle diese allgemeinen Gedanken drückt er in treffenden Bildern und Vergleichen aus. Die Versunkenheit, die Laster, welche er rügt, sind: der maasslose Luxus der Magnaten in ihren Palästen, das Verderbniss der Richter, die Bedrückung der Armen, die politische Verwirrung und Unordnung im Staat, die Gesetzlosigkeit und Gewaltthätigkeit gegen fremdes Eigenthum, die Sorglosigkeit und Verweichlichung der Volksführer, die Ueppigkeit und Ausgelassenheit der Weiber, die ununterbrochenen Schwelgereien, in religiöser Beziehung die Werkheiligkeit, der Götzendienst zu Bet-El und Gilgal, die Nichtbringung des Zehnten zum Heiligthum, die Verletzung der Feste, und die verkehrte Ausübung der Opfergesetze. Dieser politischen, socialen Sünden wegen verkündet *Amos* Noth und Bedrängniss, die von allen Seiten hereinbrechen werden und jeden Ausweg abschneiden. Die Pracht Samaria's wird zu Boden geschleudert, die Erstürmung der Städte und Erbeutung der Güter in Sturmeseile und vollständig ausgeführt werden. Samaria wird zerstört, des Königs Sommer- und Winterpalast geschleift werden, die Weiber Samaria's werden wie mit Angeln aus der eroberten Stadt herausgefischt werden, der Gefangenschaft sich Entziehende durch die Mauer-

1. Mich. 3, 9 f. — 2. Er nennt es daher כָּל־הַמִּשְׁפָּחוֹת, die Gott einst aus Aegypten geführt hat.

breschen entfliehen, und die Götzentempel werden keine Hilfe gewähren. Wohl gingen dem endlichen Untergange andere Strafen als Correction voran, um das Volk durch Züchtigung zu bessern. Gott sandte bald Theuerung, durch theilweisen Regenmangel verursacht, bald Missernten, bald Heuschreckennoth, bald die Pest, wie sie unter den Aegyptern herrschte, bald kleinere Niederlagen im Kampfe mit den Syrern, wobei zahlreiche Gefangenschaften vorkamen. Aber alle diese sich steigernden Strafen, die in Wirklichkeit seit 800 vorgekommen sein mögen, halfen nichts und bewirkten nicht die Besserung. Alle diese geschichtlich dagewesenen Schläge mag *Amos* während seiner prophetischen Wirksamkeit im Reiche Israël dem unbussfertigen Volke vorgeführt haben, aber als er nach 784 v. Chr. die Rede schriftlich ausarbeitete und noch das grosse Erdbeben 782 erlebte, fügte er noch diesen Schlag hinzu (4, 11). Zuletzt wird der völlige Untergang durch einen übermächtigen Feind erfolgen[1]. Nun folgt das zweite Stück dieser Rede (K. 5 und 6), die Todtenklage über Israël's völligen Untergang, von dem es sich nicht erholen wird. In Folge der Verwüstung wird das Volk auf den zehnten Theil herunterkommen, die Baalstätten *Gilgal* und *Bet-El* werden zu Grunde gehen, die Bevölkerungen ins Exil geschleppt, die aus Quadern gebauten Häuser von den Feinden bewohnt und der Wein ihrer Weinberge von diesen getrunken werden. Auf den öffentlichen Plätzen wird man trauern, die Todtenklage wird auf allen Strassen ertönen, der Ackerer wird zur Trauer vom Felde geholt werden und der Rache- und Gerichtstag Gottes wird so düster und leidvoll sein, dass der aus einer Gefahr Entronnene sofort in eine andere zu seinem Untergang stürzen wird. Das Exil wird über Damask hinaus gehen[2]. Den Reichen Juda und Israël, welche sich in stolzer Sicherheit wiegen, den Unglückstag fern glauben, üppige Lebensweise führen, bei schwelgerischen Gelagen, leichtfertigen Liedern und davidischem Tonspiel, die um die drohende Reichszertrümmerung sich nicht kümmern, wird es nicht besser gehen als dem kleinen Reiche von *Kalneh* (Ktesiphon), dem grossen *Chamat* (Ekbatana) Mediens, welche von den Assyrern bereits erobert wurden, oder als dem wichtigen filistäischen *Gat*, das früher

---

1. Am. 4, 2. 3; 5, 2. 3. 5. 16. 17. 27; 6, 9. 10. 14 u. s. w. — 2. Am. 5, 1—2; 5—6; 16—19. 27; 2, 7 u. s. w.

bereits Usija[1] genommen hatte[2]. Amos malt aber die schauerlichen Vorfälle der geahnten Belagerung, die Sterblichkeit, das Grauen bei der Leichenbestattung, das Elend der Uebriggebliebenen, mit so lebhafter Phantasie und die grausigen Bilder sind seinem Geiste so gegenwärtig, dass man schon daraus das Ziel merkt, die Todtenklage sei nur eine Steigerung der Drohung, eine weitere Aufstachelung zur Umkehr. In der That wird die Drohung und die Klage stets von Ermahnungen unterbrochen.

6. Das *dritte* und letzte Stück des Amos-Buches[3] besteht aus ungleichen Strophen[4], deren jede eine abgeschlossene, in kurzer treffender und räthselhafter Rede abgefasste Vision beschreibt, nur dass zwischen der dritten und vierten Vision[5] Geschichtliches über Verfolgung und Ausweisung des Amos und zwischen der vierten und fünften das Bruchstück einer Drohrede über den furchtbaren Straftag sich findet[6], das vielleicht hinter 3, 11 gestanden hat. Die 5 Gesichte haben das gemeinsame Ziel, in stufenweis fortschreitenden räthselhaften Bildern den unabwendbaren, immer näher rückenden Untergang des Reiches in Bildern den Hörern und Lesern vorzuführen. Prophetische Gesichte, welche die dem Sehergeiste enthüllten Wahrheiten versinnbilden, sind die Blüthen finsterer oder fröhlicher Ahnungen der Propheten von Beruf und werden sowohl von den ältesten als von den spätesten Propheten zur Erregung der Hörer vorgeführt. Die hier mit gleichartigem Eingange[7] aufgezählten und mit geistigem Auge als Ausfluss der Ekstase geschaueten fünf Gesichte sind: 1. Ein Heuschreckenschwarm verzehrt das Spätgras, nachdem das Frühgras nach dem fiscalischen Rechte des Königs früher für seine Rosse und Maulthiere weggenommen worden war. Die Vision versinnbildet die drohende materielle Noth. Amos legt für das an Hilfsquellen und Hilfsmitteln so arme Israël Fürbitte ein und Gott wendet dieses Unglück ab. 2. Der Vision von den Heuschrecken folgt die vom fressenden Feuer. Auf das an das Mittelmeer grenzende Land Israël, auf seine des Wassers

1. 2 Chr. 26, 6. Es wird daher unter den filistäischen Reichen von Amos (2, 5—6) nicht erwähnt. — 2. Am. 6, 1—6; zu Kalneh vgl. Jes. 10, 9, zu Chamat rabbat s. m. WB. s. v.; vgl. 2 Kö. 17, 24; Jes. 37, 13, wo es ebenfalls so zu fassen ist. — 3. Am. K. 7, 1—9, 6. — 4. Am. 7, 1—3; 4—6; 7—9; 8, 1—3; 9, 1—6. — 5. Das. 7, 10—17. — 6. Das. 8, 4—14. — 7. כֹּה הִרְאַנִי אֲדֹנָי יי 7, 1. 4. 7; 8, 1 u. 9, 1 רָאִיתִי.



bedürftigen Wiesengründe senkt sich ein fressendes Feuer zur Strafe Israël's herab[1] und beginnt bereits die Bewässerungen aufzusaugen und die Aecker und Wiesen zu versengen. Auf die Fürbitte des Propheten wurde das bereits um sich greifende Verderben gehemmt. 3. Die Vision vom Senkblei[2]. Der Prophet sieht im Geiste Gott auf einer mit dem Senkblei aufgeführten oder senkrechten Mauer stehen, das an einer Schnur befestigte Senkblei in der Hand haltend, um es eben anzulegen. *Amos* erhält die Deutung des Bildes: Er legt das Senkblei an die Höhenhäuser und Tempel des Götzendienstes im Herzen des Landes, um sie zur Schleifung zu bezeichnen, was feindliches Kriegsvolk ausführen wird. 4. Vision vom Korbe mit Sommerfrüchten[3]. Amos erhält die Deutung, dass das Ende Israël's nahe und wie das hier gezeitigte Obst völlig reif, auch das Volk für das Verderben reif zu achten sei[4]. Bei diesem Ende werden die freudigen Gesänge in den Palästen sich in Geheul verwandeln; wegen der Leichenmassen, die man unbegraben hinwerfen und aller Orten liegen lassen wird, hört man klagen. 5. Vision von Gott am Altare stehend. Amos sieht im Geiste Gott am Altar zu Bet-El stehen und befiehlt seinen Sendboten, die Knäufe der Säulen herunterzuschlagen, damit die Vorsprünge des Tempeldaches erbeben, der ganze Bau zusammenstürze und die Götzendiener sämmtlich umkommen. Es versinnbildet die Zertrümmerung des ganzen götzendienerischen Landes durch die assyrischen Feinde. „Kein Flüchtling wird entkommen, kein Ausreisser wird entrinnen; wenn sie durchbrechen in die Hölle, so wird sie Gott für des Feindes Rache holen, und flögen sie gen Himmel, so werden sie heruntergestürzt; verstecken sie sich in den Waldungen des Karmel, sie werden aufgespürt und herbeigeholt, und suchen sie auf dem Boden des Meeres ein Versteck, so werden die Wasserschlangen sie tödten, und glauben sie durch Gefangenschaft dem Tode zu entgehen“ u. s. w. Das Verderben, der Untergang wird grausig und vollständig sein.

7. Die letzte Aussicht des Propheten, womit er alle seine 3 Reden schliesst[5], ist die Ahnung von der Entwickelung der göttlichen Dinge. Die Strafe und Vernichtung ist nicht das

---

1. קֹרֵא 7, 4 ist קָרָה zu lesen. — 2. Am. 7, 7—9. — 3. Das. 8, 1—3. — 4. Auf קַיִץ soll קֵץ anspielen. — 5. Das. 9, 7—15.

letzte Ziel und der Zweck für sich, sondern Mittel zur Wiederherstellung eines davidischen Reiches des Heiles, die Wiedergeburt eines Gottesreiches nach langer Stockung. „Wie ich die Aethiopen aus Südarabien nach Afrika, die Aramäer (weissen Syrer) von der Landschaft am Kur nach Syrien, die Filistäer aus Creta nach Filistäa und Israël aus Aegypten nach Palästina versetzt habe, ebenso wird einst Israël wieder in seine Heimat zurückkehren.“ Nur das sündige Reich wird im Elend untergehen, blos die Spreu wird bei diesem Sieben verfliegen, hingegen das echte Korn, die Frommen werden bleiben. Ein davidisches glänzendes Reich wird erstehen in Macht und Geltung; die Risse werden ausgebessert, die Breschen ausgefüllt, das in Trümmern Liegende neu erbaut und alle Lande wieder erobert werden, die einst David besessen. Dieses neue Reich der Zukunft wird blühen, Israël wird aus seinem Exil zurückkehren und am Glücke theilnehmen. So schliesst Amos, wie ein wahrer Patriot, seine grausigen Drohungen, doch mit tröstenden Verheissungen abschliessend, um gleichsam die Hörer vor Verzweiflung zu wahren.

8. *Geist und Form dieser Reden.* Die Reden und Visionen zeigen in ihrer Form, die Visionen noch in ihrer Beobachtung der Stufenfolge und in der künstlichen Darstellung, dass man es mit einem schriftstellerischen Erzeugniss zu thun hat, deren Grundzüge möglicherweise gesprochen worden sind. Wie wir bereits bemerkt haben, der durch alle Reden wehende Geist ist ein prophetischer, erhabener und würdiger. Seine Ansichten von Gott[1], sein strenges Pflichtgefühl[2], seine Mahnung zu reinen, streng sittlichen Grundsätzen, die Verwerfung der religiösen Aeusserlichkeiten[3], seine ernste Betrachtung des Lebens und des Unglückes[4], seine richtige Würdigung der Zeitverhältnisse, namentlich aber sein klarer Blick in die Zukunft und seine gemässigten theokratischen Hoffnungen, zeichnen Amos aus als den grössten Propheten dieser Epoche nach Joël. Gleichen Schritt hält, wie wir schon oben gezeigt, die dichterische Darstellung desselben. Schwung und Phantasie verbunden mit Einfachheit und Gemessenheit, Kraft und Fülle verbunden mit Frische und Schönheit, vorzüglich die Klarheit und Regelmässigkeit lassen seine Schrift

1. Am. 4, 13; 5, 8 f.; 9, 2 f. — 2. Das. 3, 8. — 3. Das. 5, 21 f. — 4. Am. 4, 6 f.; 6, 2; 7, 1.

als eine sehr hervorragende erscheinen, als ein wohlgeordnetes Ganze, wie bei keinem der übrigen Propheten. Die strophische Anlage, die richtigen Einschnitte, die Einfachheit und der Geschmack in den Symbolen der Visionen, der lebhafte regelmässige und abgerundete glatte Rhythmus, die klassische und schöne Sprache trotz der Aufnahme von Wörtern und Formen aus der Volkssprache, machen sein Buch zu einer Zierde des prophetischen Schriftthums.

c. Das prophetische Buch Hosea's (786—760 v. Chr.).

1. *Leben, Zeit und schriftstellerischer Charakter Hosea's.* Gleich nach *Amos*, am Anfange wahrscheinlich noch mit ihm gleichzeitig (786 v. Chr.), trat *Hosea* in prophetischer Wirksamkeit im Nordreiche auf. Was Jenem noch als zukünftig und in visionärer Ferne erscheint[1], das ist Diesem schon so nahe bevorstehend, dass er es gleichsam mit leiblichen Augen zu sehen meint[2]. Aber nicht blos den Beginn der prophetischen Thätigkeit Hosea's, sondern auch das Ende derselben entrollt uns das Hosea-Buch selber, wenn wir dieses nach Anleitung der Geschichte durchblättern, wie doch dieses allein und nicht die späteren frommen Sagen[3] uns über Vaterland und Leben Hosea's Auskunft ertheilen. Das Hosea-Buch belehrt uns, dass Hosea 26 Jahre lang, von den letzten Jahren des *Jarobam II.* bis zum Tode des *Menachem*, von 786—760 im Nordreiche als drohender, ermahnender und tröstender Prophet thätig war und von allen geschichtlichen Wirrnissen und Revolutionen dieser Zeit tief ergriffen wurde. In der letzten Zeit vor Jarobam's II. Tode (786—784) schrieb er seine erste allegorische Rede mit den daran geknüpften Betrachtungen[4], und wie früher Amos[5] erwartete er den Untergang des Reiches und Jarobam's II. infolge einer Schlacht im Thale Jisreël durch die Assyrer[6], wodurch die Ermordung Achasja's und das Blutbad durch Jehu[7] gerächt werden würde. Er hoffte durch diese Niederlage Jarobam's II. eine Vereinigung beider Reiche unter einem davidischen Herrscher[8]; aber dieses wie jenes ist nicht eingetroffen. Gegen den Ausgang des Jahres 784 sieht Hosea

1. Am. 4, 2; 8, 11. — 2. Hos. 1, 1 f. — 3. *Epiphanios*, de proph. c. 11; *Dorotheos* p. 143; *Isidorus* c. 41 und so noch *Hieronymus*, *Efrem* und die talmudische Agada. — 4. Hos. K. 1—2. — 5. Am. 7, 9. — 6. Hos. 1, 4—5. — 7. 2 Kön. 9, 27; 10, 11. 14. — 8. Hos. 2, 2.

im Geiste das Reich Israël ohne Staatseinrichtungen, ohne König, ohne öffentliche Religion, ohne Opfer und Bildsäulen, ohne Priesterthum und Wahrsagerei, kurz vollständige Anarchie, die bereits im Anzuge war[1]. Nach Entwickelung der Anarchie, welche von 784—772 gedauert hat, sprach der Prophet warnend, ermahnend und bedräuend, da eine friedliche, tröstende Sprache bei den zügellosen, blutigen und wirren Verhältnissen nicht an der Zeit war[2]. Endlich hatte die Anarchie 772 ausgetobt, das Volk wählte wieder einen König, den ohnmächtigen *Secharja*[3], welcher sich genöthigt sah, um die empörten Wogen der Anarchie völlig zu beschwichtigen, durch Abgesandte um Assyriens Hilfe nachzusuchen[4]. Hosea erwartet das assyrische Heer[5]. Aber Secharja wurde schon nach sechs Monaten ermordet[6]; der Mörder *Schallum* bemächtigte sich des umgestürzten Thrones, und um dem schwerlastenden und verhängnissvollen Schutz Assyriens zu entgehen, suchte er die Verbindung mit Aegypten (771)[7]. Jedoch auch Schallum wurde bald ermordet (771)[8], die gegen eine Verbindung mit Aegypten bestehende Partei gewann die Oberhand[9] und Schallum's Mörder *Menachem* nimmt den Thron ein[10] (771). Menachem schickte Gesandte nach Assyrien (770), um assyrischen Schutz zu suchen[11]. Das assyrische Heer steht im Reiche Israël unter Pûl, wo dieser, nachdem er die stipulirten 1000 Talente Silber (2 Mill. Thaler) erhalten, welche die vermögenden Leute in Israël zusammenbringen mussten, vielleicht auch nach Züchtigung der ägyptischen Partei, zum Abzug bewogen wurde[12]. *Hosea* droht mit der Rache Assyriens[13]. Da diese Rache 765 noch nicht kam und mit Assyrien vielmehr ein Vertrag geschlossen wurde, so verlegte er sie auf die kommende Generation[14]. Israël wurde durch Menachem's Vertrag ein Vasallenreich der Assyrer[15] und hatte einen jährlichen Tribut zu zahlen[16]. Menachem

---

1. Das. 3, 4. 5. — 2. Das. K. 4. — 3. Das. 5, 1. — 4. Das. 5, 13. — 5. Das. 5, 7. — 6. Das. 6, 8. — 7. Das. 7, 3. 5. — 8. Das. 7, 4—7. — 9. Das. 7, 16. — 10. Das. 8, 4. — 11. Das. 8, 9. — 12. Das. 8, 10; vgl. 2 Kö. 15, 19. 20; 1 Chr. 8, 26. Schon einige Jahre früher hatte *Pûl* seine Macht diesseits des Eufrat ausgedehnt, die Landstriche am galiläischen Meere, die Gebiete Sebulun und Naftali, Gad und Ruben behelligt und Deportationen vorgenommen (775). Jes. 8, 23 nennt diese Zeit עֵת רִאשׁוֹן. — 13. Hos. 9, 3. 6. — 14. Das. 9, 5—12; 10, 4; 12, 2. — 15. Das. 11, 5. — 16. Das. 10, 6.

suchte zuletzt sich dem Tribut zu entziehen und den Vertrag zu brechen[1]. Die Assyrer straften aber die Wortbrüchigkeit Menachem's durch eine Invasion unter dem assyrischen König *Jareb*, der mit dem goldenen Stierbild zu Bet-El, dem Staatsgott Israël's, und mit den anderen goldenen Stierbildern besänftigt wurde[2]. Der Untergang Menachem's durch den assyrischen König *Jareb* (760) im eigenen Lande[3], und die düstere Verkündigung von einer einstigen völligen Zerstörung und Vernichtung des Israëlreiches, wie einst vor Pul der assyrische König *Schalman* die Festung *Arbela* am Tigris zerstört hatte[4], so dass jene Zerstörung geschichtlich geworden ist, war die letzte geschichtliche Anspielung unseres Propheten. Wenn aber die Wirksamkeit Hosea's noch über 760 v. Chr. hinabgeht, seine 26 Jahre dauernde prophetische Thätigkeit mit dem Tode *Menachem's* aufhört und hier offenbar auch das Ende seines Lebens eintritt, so muss seine Geburt etwa in das letzte Drittel des 9. Jahrhunderts v. Chr. (c. 830) fallen.

2. Die Hinweisungen auf die Geschichte des Nordreiches von 786—760 in den erhaltenen Blättern des Hoseabuches erklären und ergänzen theils den wichtigsten Theil der dunkeln Nordreichsgeschichte, theils die bedeutsamen Momente im Leben Hosea's. Das Königsbuch gibt bekanntlich über diese 26 Jahre nur einige dürre Daten[5] und über das Leben des Propheten haben sich nicht einmal dürftige geschichtliche Notizen erhalten, so dass wir in dieser Hinsicht allein auf die erhaltenen Reden angewiesen sind. Das Vaterland Hosea's, als den Schauplatz seines Wirkens, erkennen wir aus jedem Satze seines Buches. Das Zehnstämmereich ist seine Heimat. Der ganze Inhalt und die Haltung der Reden, der Gesichtskreis, die Bilder und die einschneidenden und scharfgezeichneten Beschreibungen Hosea's stempeln ihn zum ausschliesslichen Propheten des Reiches Israël. Das auf einem hohen Berge liegende *Mizpe Gilad's* oder *Mizpa* im Osten, wo Secharja als neuer König aufgestellt wurde[6], *Tabor* im Westen und der *Libanon* im Norden bilden den Horizont seiner Heimat[7]. Als bedeutsame politische oder im Götzenkult wichtige Städte nennt er *Sichem*, die Stadt *Gilad* neben Mizpa auf dem

1. Hos. 10, 4. — 2. Das. 10, 5—6. — 3. Das. 10, 7. — 4. Das. 10, 14. Die Reihenfolge der assyr. Könige bis Hosea waren *Schalman*, *Pul* und *Jareb*. — 5. 2 Kö. 15, 8—22. — 6. Hos. 5, 1; vgl. m. WB. s. v. מִצְפָּה. — 7. Das. 6, 8; 12, 12; 14, 6—9.

Gilad-Gebirge, *Gilgal, Samaria, Bet-El*, das, wie bei Amos, auch bei ihm die schimpfliche Benennung *Bet-Awen* führt. Daraus lassen sich leicht die Oertlichkeiten seiner Thätigkeit erkennen[1]. Ueberdies heisst bei ihm das Nordreich vielfach „Israël“ mit dem Hauptstamm Efrajim, und jede Zeile verräth, dass er ein Eingeborener dieses Reiches war. Er allein unter allen Propheten kennt dieses Land in allen seinen Verhältnissen und Zuständen, in seinen Bestrebungen und Aussichten, und nur über dieses sein Vaterland schrieb Hosea sein *efraimitisches* Prophetenbuch, nur für dieses weissagte er mit allen Fasern seines Herzens. Als ein Heimischer verfolgte er die Thaten, Bestrebungen und Schicksale des Nordreiches; er sah mit leiblichem Auge das „Schauerliche“ daselbst[2] und den König im Israëlreiche nennt er seinen König[3]. Daher kommt es, dass auch die Ueberlieferung bei *Efrem, Epiphanios, Isidor, Dorotheos* u. a. ihn nur als Bürger des Nordreiches betrachten, wenngleich sie in Bezug auf den Geburtsort zwischen *Baal-Hamon*[4] und *Bet-Schemesch* im Issachargebiete schwanken. Das Reich Juda berücksichtigt er nur sehr kurz und sichtbar nur, um je nachdem es ihm passt das Reich Israël zu illustriren[5], und in der Schilderung der goldenen Zeit[6], deren Farben er von dem unbekannten Propheten des Nordreiches am Anfange unserer Periode erborgt hat[7], wird Juda's gar nicht mehr gedacht. Durchgehends blickt die Benutzung des Amos-Buches durch, das im Nordreich verbreitet war, da die Weissagungen dort entstanden sind, wenn sie gleich erst später in Juda niedergeschrieben wurden; in jedem Falle hat Amos auf seine Darstellung in Einzelfällen stark eingewirkt[8]. Aus diesem Umstande erklärt sich aber auch, dass sich bei ihm von einer Bekanntschaft mit dem *Joël-Buche*, das in Jerusalem entstanden ist und nur in Judäa gelesen wurde, keine Spur

---

1. Hos. 4, 15; 6, 9; 9, 15; 10, 5, 15; 12, 12. — 2. Das. 6, 10. — 3. Das. 7, 5. — 4. HL. 8, 11. In Jakut 8, 3 *Bel-Hamon* geschrieben. Sie lag nicht weit von der Ebene *Esdrelon* und *Dotajim*, an der Heerstrasse von Syrien nach Aegypten. — 5. Hos. 1, 7; 2, 2; 4, 15; 5, 5. 10—19; 6, 4. 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1. 3. *Wünsche*, d. Proph. Hosea (Lpz. 1868), hat die Ansicht, dass Hosea kein Judäer gewesen und sich nicht dahin geflüchtet, klar erwiesen (S. V—VII). — 6. Hos. 14, 2 f. — 7. Siehe oben. — 8. Hos. 4, 3 u. Am. 8, 8. Hos. 4, 15 u. Am. 5, 5. Hos. 7, 10 u. Am. 8, 7. Hos. 5, 7 u. Am. 7, 4. Hos. 8, 14 u. Am. 2, 5. Hos. 10, 4 u. Am. 6, 12. Hos. 10, 8. u. Am. 7, 9.

findet. Daraus können wir bei unbefangener Durchmusterung unseres Buchs den Beginn (786) und das Ende der Wirksamkeit Hosea's ermitteln und wissen wir, dass er nur im Nordreich gelebt und geweissagt, nur die Schriften des Nordreichs (Amos, Hochlied) gelesen hat und seine geistige schriftstellerische Bildung nur die eigenthümliche des Nordens war, seiner prophetischen Begeisterung unbeschadet. Der Geburtsort Hosea's scheint nicht *Baal-Hamon* oder *Bet-Schemesch* in Issachar, sondern die Stadt *Gilad* auf dem gleichnamigen Gebirge gewesen zu sein, weil er gerade diese in ihrem anarchischen Zustande wie keine andere so treu schildert[1]. In Gilad haben die Propheten und Priester sich in die anarchischen Zustände gemischt und bald den blutigen Hass des Volkes bald den der Parteien auf sich geladen[2], und gerade hier, von wo aus alle Anarchie, die Ermordung Secharja's und Schallum's und aller geschichtlicher Anstoss ausgegangen[3], konnte leicht ein wahrhaft religiöser gottbegeisterter Bürger sich getrieben fühlen, als Prophet aufzutreten. Die noch jetzt im Ostjordanlande umlaufende Ueberlieferung, dass *Hosea* in der Gegend von *Ramat Gilad*[4] begraben sei, und dass das Grab noch jetzt daselbst gezeigt wird, bestätigt diese Annahme. Er mag sich in seinen letzten Lebenstagen dorthin zurückgezogen haben.

3. Das schriftstellerische Gepräge Hosea's, wie es sich in den aus verschiedenen Zeiten stammenden Reden und Aussprüchen, in Sprache und Redefluss uns zeigt, ist der vollständige Mangel von Schule und durchgreifender geistiger Bildung, wie er in dieser wirren Zeit im verwahrlosten Nordreiche nicht anders sein konnte[5]. Ein unbefangenes Durchlesen des Buches Hosea's lässt uns bei jedem kleinen Stücke diesen Mangel einer künstlerischen Anlage und Durchführung fühlen. Man vermisst die Einheit des Ganzen, die Klarheit und die nöthige Abrundung im Einzelnen, so dass es uns scheinen muss, als hätte erst ein Späterer die zerstreuten Schriftreste Hosea's zusammengeworfen, ohne die skizzenhaften Aufzeichnungen zu glätten, zu verarbeiten oder die Lücken auszufüllen[6]. Wenn die echt prophetischen Grund-

1. Hos. 6, 4—9. — 2. Hos. 1, 3; s. *Hitzig* dazu. — 3. 2 Kö. 15, 10. 14. 25. — 4. *Burckhardt*, Reisen in Syrien II. S. 600. 606 f. — 5. *Ewald*, Proph. I. S. 185 f. hat das prophetische Gepräge mit dem schriftstellerischen verwechselt. — 6. Dergleichen Lücken sind z. B. hinter 11, 4. Zwischen K. 2 u. 3 fehlt ein ganzer Abschnitt.

gedanken, welche den Propheten des Nordens erfüllten, durch das ganze Buch uns entgegen leuchten, wenn der Prophet in den drei Zeiten seiner Wirksamkeit, nämlich unter Jarobam II., während der Anarchie und unter den Königen Secharja, Schallum und Menachem, die gleichen Grundgedanken ausspricht, so gibt dies keinen Beweis für die eigentlich schriftstellerische Durchbildung. Der Abstand zwischen ihm und den judäischen Propheten ist so offenkundig, dass er bei jedem noch so kleinen Stücke grell hervortritt. Seine Darstellung ist derb und zuweilen seltsam und unklar, ohne Anmuth, wenn auch anschaulich und wahr; die reinsten und göttlichsten Gedanken werden von ihm in sinnlichen, groben Grundstrichen abgebildet, und eine eckige Form, eine dunkle räthselhafte Sprache ist das Gepräge Hosea's. Die mangelhafte Ausbildung des Propheten zeigt sich auch darin, dass das rednerische Element mit schrankenlosem wildem lyrischen Erguss abwechselt, dass die Formel der prophetischen Rhetorik „Spruch Jehova's" nur sparsam vorkommt[1]. Wenn Hosea das nordpalästinische Hochlied, die in diesem Reiche entstandenen Lieder (Psalmen) und das Amos-Buch gelesen hat, wie aus vielen Anzeichen ersichtlich ist, so haben diese Schriften höchstens auf Erborgung einiger Ausdrücke und Wörter, nicht aber auf sein schriftstellerisches Gepräge gewirkt. Auch in der allegorischen Schilderung des Abfalls Israël's von Gott, im Bilde der Ehe symbolisirt[2], ist Hosea zwar für spätere Propheten[3] Muster geworden, aber Form und Ausdruck sind roh und naturwüchsig und entbehren des künstlerischen Reizes. Aus diesem schriftstellerischen Charakter erklärt sich auch der vollständige Mangel einer strophischen Gliederung[4], selbst dann, wenn der Prophet in lyrischem Schwung sich ergeht und von der Fülle der Empfindungen beherrscht wird[5]. Seine zahlreichen Bilder und Vergleiche, seine Metaphern und Redefiguren sind zwar meist aus der Natur genommen, aber auffällig, zu kühn und auch oft zu unverständlich. Daher ist sein Styl voller Antithesen, Paronomasien und voll von Wortspielen[6]; er ist voller Abweichungen im Satzbau im Verhältniss zur gewöhnlichen Schriftsprache,

1. Hos. 2, 15. 18; 11, 11. — 2. Das. K. 1—3. — 3. Sech. 11, 4 f.; Jer. 25, 15 f. — 4. Gegen *Meier* u. *Ewald*. — 5. Hos. K. 2. — 6. Das. 2, 4. 18. 19; 4, 10. 15. 16; 8, 7; 10, 5; 11, 5; 12, 12; 13, 15.

hat schroffe Uebergänge und Ellipsen[1]. Von diesem allgemeinen schriftstellerischen Charakter ausgehend haben wir seine kurzen, abgerissenen, selten zusammenhängenden und vollständig durchgeführten Gedanken zu betrachten. Das rasche Abspringen von einem Bilde zum andern, von einer Metapher zur andern, macht die Darstellung räthselhaft und unverständlich und das Hoseabuch zu einem Kreuz der Ausleger. Man muss mehr zwischen den Zeilen lesen und mehr Ergänzungen vornehmen als je bei einem Buche des althebräischen Schriftthums. Diese Eigenthümlichkeit haben bereits *Hieronymus*[2], *Lowth*[3] und *Eichhorn*[4] richtig erkannt und sich darüber ausgesprochen. Dazu kommt noch die Haltung und Abfassung der Reden in der nordpalästinischen oder ostjordanischen Sprechweise, die sich von der Schriftsprache in Judäa im Gebrauch von eigenen Wörtern, besonderen Schreibarten und ungewöhnlichen Wortverbindungen stark unterscheidet. Die platte Aussprache der Zischlaute oder der Wechsel der platten Laute[5], die Vorliebe für starke oder schwache Reduplikationen zur Nüancirung des Begriffes[6], seltene Zeit- und Nennwörter[7], andere Flectirungen beim Nomen und Verbum[8], der Gebrauch gangbarer Wörter in ganz anderer Bedeutung[9], die abweichenden Schreibungen[10] — dies lässt sich durch Sammeln noch vermehren — bilden eine Eigenthümlichkeit, wie sie kaum ein anderer Prophet des Nordreichs aufweist.

4. *Die einzelnen Theile des Hoseabuchs und summarischer Inhalt.* Ueber die Anzahl der Theile dieses Buches ist vielfach gestritten worden; man hat *drei* (*Hieronymus*, *Pfeiffer*), *zwei* (*Michaelis*), *vierzehn* (*Böckel*, *Berthold*), *siebzehn* (*Dathe*) Theile, Manche andere Eintheilungen angenommen; allein bei

---

1. *Wünsche* l. l. S. XXVIII. — 2. Praefatio in 12 proph. — 3. Ed. Mich. de sacra poesi p. 260. — 4. Einl. §. 555. — 5. הִתְנָה 8, 9 für הִזְנָה, יִתְנוּ für יִזְנוּ, יָסַר 7, 15 für יָתַר *binden*, Pi. streng, stark machen; שַׂחֲטָה 5, 3 für שַׁחֲתָה, vgl. שֵׁחַת; הֶעְמִיק 9, 9 u. a. m. — 6. נַאֲפוּפִים (*Ehebruch*) 2, 4; זְנוּנִים 1, 2; אָהֲבוּ הֵבוּ 4, 18; הַבְהָבִים 8, 13; תַּמְרוּרִים 12, 1. u. m. a. — 7. נִלְבַּט 4, 14; נַבְלוּת 2, 12; שְׁבָבִים 8, 6; הִפְרִיא 13, 15; כָּמַר 10, 5; רְתֵת 13, 1; חַךְ 6, 9; תַּלְאוּבוֹת 13, 5. — 8. יְסוֹר 7, 14 für יְסוֹרֵר; קָהָם 11, 3 für אֲקָחֵם; הוֹבִישׁ 2, 4 für הֵבִישׁ; תִּרְגַּלְתִּי 11, 3 für הִרְגִּיל; תָּבוּן 13, 2 für תְּבוּנָה; אוֹכִיל 11, 4 für אֹכַל; שֵׁמַע 7, 12 für שְׁמוּעָה u. a. m. — 9. עָנָה (*entsprechen*) 2, 17; אֲנִי אֱלֵיךְ 3, 3 (*ich bin dir gut*); הַנַּח לוֹ (*lass ihn!*) 4, 17; קָצִיר (*Zweig*) 6, 11; בָּלַל (= נָבַל *altern*) 3, 8; זֵכֶר 14, 8 (*Duft*); עַמִּי (= *meine Landsleute*) 2, 1 u. a. m. — 10. קָאם 10, 14; אַחִים (v. אָחוּ) 13, 15; קִימוֹשׁ 9, 6.

genauer Berücksichtigung der chronologischen Folge, nach welcher im Principe der Sammler die vorgefundenen Schriftreste Hosea's zusammengestellt hat, was wohl gleich nach dem Tode des Propheten geschehen sein mag, ergeben sich folgende in sich abgeschlossene Stücke. *Zuerst* eine Allegorie über den Abfall Israël's von seinem Gotte, Verkündigung der Verstossung des Volks und seines Herrschers als Bestrafung, Verheissung einer endlichen Begnadigung des Volkes in späterer Zukunft nach erfolgter vollständiger Bekehrung, und Schilderung des Uebergangszustands des Volkes zwischen der angedrohten Strafe und der glücklichen Zukunft[1]. Die Allegorie mit ihrer Erläuterung und endlichen Weiterführung in den ersten 3 Kapiteln des Hoseabuchs ist aus der Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und Israël im Bilde der Ehe hervorgegangen, die Hosea auf Grund seiner Vorgänger[2] zuerst in aller Schärfe gezeichnet hat. Gott ist Gemahl, die Gemeinde durch Pakt und Wohlthaten sein Weib, die Adoptirung des Götzendienstes ist Ehebruch und die Götzen sind Buhlen. Der Prophet als Stellvertreter Gottes versinnbildet in seinem eigenen fingirten Verhältniss zu seinem Weibe den ehebrecherischen Stand des götzendienerischen Volkes zu Gott. Hosea nahm nicht wie andere Propheten eine symbolische Handlung wirklich vor[3], sondern er trägt eine Allegorie vor[4], in welcher er der Mittelpunkt ist. Die Allegorie ist: *Hosea* hat ein Weib, das hinter seinem Rücken treulos ist und die Ehe bricht; sie bekommt drei Bastardkinder, zwei Söhne und eine Tochter. Der Prophet nennt die zwei Söhne symbolisch *Isreël* und *Lo-Ammi* und die Tochter *Lo-Ruchamah*, welche allegorische Erzählung er als zum Wahrzeichen von Gott eingeführt erscheinen lässt. In der Deutung des Bildes vertritt Hosea den Jehova; Israël, das er als sein Weib versinnbildet, heisst *Gomer* (Mannbarkeit) und bricht in Unzucht die Ehe. Es ist die israëlitische Gemeinde, das Reich[5], welches treulos sich dem Götzendiest zuwendet. Die 3 Kinder versinnbilden Israël in seiner Pluralität, während das Collectiv der Einzelnen, das Volk, als Mutter gedacht ist. Die 3 Bastarde werden symbolisch mit Unglücksnamen belegt, welche auf die Verwerfung Israël's hindeuten. Die Kinder versinn-

1. Hos. K. 1—3. — 2. Lev. 20, 26; Am. 3, 2. — 3. Vgl. Jer. K. 19. — 4. Vgl. Jer. 25, 15 f.; Sech. 11, 4 f. — 5. Hos. 1, 3.

bilden die Strafe des Abfalls, da sie wie Kinder aus dem Mutterschoosse aus der Sünde des Ehebruchs entstanden. Der eine Knabe heisst *Isreël*, um anzudeuten, dass *Jarobam II.* aus der Dynastie *Jehu*, wegen der Blutschuld der Dynastie[1], gestraft werden und auf dem Schlachtfeld in der Ebene Jisreël mit dem Königthum des Nordreiches zu Grunde gehen werde, wie bereits *Amos* als zukünftig und ebenso Hosea als in nächster Zeit bevorstehend verkündet hatten[2]. Da weder das streitbare Kriegsvolk Jarobam's noch der König selber auf der Ebene Jisreël in einer entscheidenden Schlacht umgekommen, noch auch der Untergang des Reichs erfolgt ist, so muss dieses Stück (K. 1—3) schon vor dem Tode Jarobam's circulirt haben, so dass Hosea es nicht weiter umänderte. Der zweite Bastard erhält den symbolischen Namen *Lo-Ammi* (nicht-mein-Volk), um das gestörte Verhältniss zwischen Gott und Israël, die Entlassung des Volkes als Gattin Gottes anzuzeigen. Der dritte Bastard, die Tochter, heisst symbolisch *Lo-Ruchamah* (die Unbegnadigte), um anzuzeigen, dass die Gemeinde bei Gott kein Erbarmen, keine Verzeihung mehr finden werde[3], hingegen wird Juda nicht vom Verderben ergriffen werden[4], sondern durch Gottes Beistand allein verschont bleiben. Der Verkündigung des nahen Schicksals *Jarobam's* und des Nordreiches lässt noch Hosea den tröstlichen Gegensatz als eine Verheissung für eine spätere Zukunft folgen (K. 2). In der Liebe zu seinen Landsleuten schwelgt der Prophet gern in Zukunftsgedanken und verkündet dem Volke die Kehrseite, die er im Geiste geschaut, die messianische Zeit. Israël wird nicht mehr *Lo-Ammi* heissen, sondern man wird den Stamm „*Söhne des lebendigen Gottes*“ nennen, die eine zahllose Menge bilden werden. Die Spaltung Gesammtisraël's, die Trennung der Brüder wird in der messianischen Zeit nicht bestehen, *ein* Haupt vom Geschlecht David's wird beide Reiche einigen und um der Menge willen werden sie die Nachbarn unterwerfen und sich ausbreiten[5]. Die Judäer werden Israël *Ammi* nennen und die Schwester *Ruchamah*. Dieser idealen Zukunft, meint Hosea, widerspricht freilich die trübe Gegenwart[6]. Die Umkehr zu Gott fehlt, der unzüchtige Götzen-

---

1. 2 Kö. 9, 27; 10, 11. 14. — 2. Am. 7, 9; Hos. 1, 4. 12. Es heisst עוד מעט. — 3. Hos. 1, 6; Am. 7, 8. — 4. Hos. 1, 7. 8; Am. 9, 4 f. — 5. Hos. 2, 1—3; Am. 9, 12. — 6. Das. 2, 9—17.

dienst herrscht, verbunden mit Frechheit und Schamlosigkeit. Israël hat aufgehört das Eheweib Gottes zu sein, das Volk erinnert sich nicht der Zeit seines Ursprungs [1], und bedenkt nicht, dass sein Land eine Wüste werden, die Bevölkerung durch Hunger umkommen kann, dass die Strafe es zur Umkehr drängen wird, aber die Zeit der Umkehr, der Reue, der Hoffnung und der Verjüngung wird kommen durch die Leiden und Missgeschicke. In jener Zukunft wird der unselige Name *Baal* aus der Sprache verschwinden und Gott wird wieder *Gemahl* (Isch) Israël's sein, wie überhaupt die verschiedenen Namen der Baale verschollen sein werden. Der Ehevertrag mit Gott wird dann erneuert, Israël lebt in Frieden und hat von Wild und Raubthieren nichts zu fürchten, der Krieg wird verschwinden von der Landesgrenze, denn Gott nimmt seine verstossene Gattin wieder zu sich und traut sie sich wieder an auf ewig, und Gerechtigkeit, Liebe und Erbarmen, Gewissenhaftigkeit, Treue und Gotteserkenntniss bildet das Band des neuen Vertrags. Alle materiellen Wünsche und Hoffnungen des Volkes, das unter dem symbolischen Namen Jisreël dargestellt ist, werden erfüllt und verwirklicht, die *Lo-Ruchamah* wird begnadigt und den *Lo-Ammi* nennt Gott von da an *Ammi*. Auf diese Allegorie und deren Ausdeutung folgt nun eine weitere Allegorie als parallele Ergänzung (K. 3) [2], wodurch der Zwischenzustand zwischen der traurigen Gegenwart und der glänzenden Zukunft versinnbildet wird. Der Prophet sah sich im Geiste beauftragt, als Wahrzeichen ein von Buhlen geliebtes und ehebrecherisches Weib zu lieben und dem früheren Gemahl abzukaufen. Der Kaufpreis dafür betrug 15 Sekel in Silber baar und andere 15 Sekel in Gerste, so dass der Betrag dem Preise eines Sklaven gleicht [3]. Das Weib erhält die Weisung, in der neuen Ehe auszuharren, nicht zu buhlen, um nicht wieder zu einem anderen Mann zu kommen und von ihm verlassen zu werden. Die Lösung der Allegorie ist: Gott liebte und kaufte das frühere götzendienerische Israël und behielt es als Gattin, da es aber treulos fremden Göttern sich noch immer zuwendet und nach heidnischer Weise der Phönikier Traubenkuchen opfert, so beschliesst er, es einzuschliessen und zu vereinsamen, um es durch diesen Zwang seinem bisherigen Leben

---

1. Ex. 9, 18. 24. — 2. Eingeleitet von Sech. 11, 15. — 3. Ex. 21, 32. Ueber חֹמֶר und לֶתֶךְ s. m. WB. s. v.

zu entziehen und dadurch zu bessern. Israël wird eine Zeit lang ohne Staatseinrichtungen, ohne König, ohne Opfer und Bildsäulen, ohne Priesterthum und Wahrsagerei, überhaupt ohne jede öffentliche Religion sein, d. h. es wird eine Zwischenzeit der Anarchie eintreten. Nach der Epoche der Anarchie, worüber das Bild der Allegorie schweigt, wird die Bekehrung erfolgen, der Anschluss an die davidische Dynastie mit freudiger Erwartung herbeigewünscht werden. Dieses wird in der letzten Zeit der Anarchie erfolgen, über welche hinaus der Prophet damals nichts unterscheiden konnte.

5. Das *zweite* Stück des Hoseabuches enthält Auszüge der prophetischen Reden in der Zeit der Anarchie um 784—772 v. Chr. (K. 4—6). Zunächst klagt der Prophet über die traurigen Zustände des Reiches Israël im Allgemeinen und motivirt dadurch die von Gott durch ihn verkündeten Strafen. Die socialen und bürgerlichen Laster findet er in dem Mangel an Treu und Glauben, an Wahrheit in Reden und Handlungen, an Nächstenliebe und Rechtsgefühl, und als Folge davon herrschen Betrug, Meineid, Mord und Diebstahl. Eine andere Klasse von Entartung hat der Wohlstand und der Reichthum herbeigeführt: Saufgelage, Buhlerei, Ehebruch, zügellose Freibeuterei herrschten, da kein religiöser Sinn die Leidenschaften zügelte. Die religiösen Laster findet Hosea im Mangel an Gottesfurcht, in der Unkunde von dem göttlichen Wesen und Willen, von dem Gesetze, in der Missachtung der wahren Priester und Propheten. Bei Skizzirung dieser entarteten Zustände verkündet er die Verwüstung des Landes, den Untergang der Bewohner und ein auf die ganze Natur sich erstreckendes Elend. Die eigennützigen Priester und die lügnerischen Propheten, die von Jarobam her zu Reichthum und sündhafter Ueppigkeit erhobenen Grossen, die Kultstätten zu Gilgal, Bet-El und Beersaba mit ihren unzüchtigen Kulten, alle werden in gleicher Weise untergehen in dem schon herannahenden Straftage. Der Prophet sieht schon im Geiste den Sturm sich erheben, welcher die Bewohner in die festen Städte zusammentreibt; er sieht die Feinde aus dem Norden, die Assyrer, welche für das Reich Israël die Gottesgeissel zu werden berufen sind. Diesen Stoff behandelt der Prophet in den wechselreichsten, buntesten und zuweilen barockesten Bildern, einen Stoff, der sich durch alle 3 Kapitel zieht und für die Zustände und die Zeit der Anarchie ein Gemälde liefert, das die

Erzählung in ihrer chronikartigen Geschichte weggelassen hat. Es fehlen aber auch einzelne individuelle Momente nicht, welche geschichtlich die Begebnisse der Anarchie zu ergänzen geeignet sind. Als *Jarobam II.* gestorben war (784) und die blutige Anarchie den Sohn desselben, den Thronerben *Secharja*, nicht zur Regierung kommen liess, schloss dieser sich zunächst, wenn auch nutzlos, in enger Freundschaft den Phönikiern an, um die innere Opposition niederzuhalten [1]. Der rege Verkehr und die innige Freundschaft mit Kenaan sollte der Schild für *Secharja's* Anspruch sein, er brachte aber nur Entwürdigung ein [2]. *Secharja* mit seinem königlichen Hause als Prätendent, in dessen Gefolge gottlose Priester und einige Magnaten des Reiches Israël waren, hat sich auf *Mizpah* in Gilad jenseits des Jordans zurückgezogen, um da inmitten giladischer Krieger als Nachfolger seines Vaters ausgerufen zu werden, wie er auch auf der Bergkuppe des *Tabor* diesseits des Jordan seine Parteigenossen gesammelt hatte. Allein er und seine Partei haben nur die Ermordung vieler Gegner erreicht, aber nicht ihr Ziel. Mizpa und Tabor waren nur Schlingen und Netze, um die Gegner zu fangen, die Annahme Secharja's wurde aber nicht erreicht [3]. Durch versteckte und heimliche Bestechung der Todtschläger oder der harten und wilden Giladiten haben sie nur Unheil angerichtet [4]. Dann benutzte Juda die Anarchie im Zehnstämmereich, um auf dessen Unkosten sein eigenes Gebiet zu erweitern, daher der Prophet die Fürsten Juda's mit den Grenzverrückern vergleicht, die den Zorn Gottes auf sich laden. Die Kränkung des Reiches Israël in seinem Recht, weil es thörichter Weise den Grenzmalen traut [5], wahrscheinlich auch die Ansichreissung von Jericho [6] und anderer Städte, diese Beleidigung zu einer Zeit, in der Israël den *Secharja* nicht anerkennen wollte, da doch dadurch der Schritt zur Wiedervereinigung mit Juda geschehen wäre, hat den Plan Hosea's durchkreuzt und ihn

---

1. Für סָר סָבְאָם 4, 18 haben die LXX im Texte etwas gehabt, das „*er hing sich an die Kenaanäer*“ bedeutete, wofür sich das Hebräische nicht errathen lässt. — 2. Die Ausdrücke הַזְנֵה הִזְנוּ und אָהֲבוּ הֵבוּ 4, 18 bezeichnen diese enge Verbindung, um מָגֵן zu erhalten, das aber nur קָלוֹן einbrachte. — 3. Hos. 5, 1. — 4. שֵׂטִים 5, 2 Todtschläger, rauhe Krieger, v. שוט III. (s. m. WB.); שַׁחֲטָה vielleicht für שַׁחֲדָה (s. oben u. m. WB. s. v.). Bei הֶעֱמִיקוּ ist wahrsch. שִׁחֲתוּ zu ergänzen, vgl. 9, 9. — 5. Das ist der Sinn von הוֹאִיל הָלַךְ אַחֲרֵי צָו 5, 11. — 6. Vgl. 2 Chr. 28, 15 mit 1 Kö. 16, 34.

sehr erbittert[1]. Beide Länder findet Hosea von innerer Fäulniss angefressen: *Israël* fühlt seine Krankheit in der staatlichen Anarchie und in dem Bürgerkriege, und *Juda* hat seine Schäden in dem Mangel des Rechtsgefühls und der gesunden politischen Einsicht. Aber jenes ist schlimmer daran und sieht sich genöthigt, fremde Hilfe aufzusuchen, um Ruhe und Ordnung herzustellen. *Secharja* sandte (772) Gesandte an den König *Jareb*[2] von Assyrien, damit er ihm gegen die innere Empörung beistehen möge, durch dessen Hilfe und Beistand er 772 wahrscheinlich auch zur Regierung gekommen ist[3]. Jedoch, meint der Prophet, wird diese Aufsuchung heidnischer Hilfe die Anarchie nicht hemmen, das Elend und das Missgeschick schritt schon langsam heran und Israël hat nur noch eine kurze Frist, sich zu bessern. Dann berichtet *Hosea*, wie die falschen, nicht echten Propheten, weil sie zwar alle Arten Opfer, aber nicht Nächstenliebe forderten und wahrscheinlich gegen die theokratische, die Vereinigung mit Juda anstrebende Partei agitirten, in den Parteikämpfen untergehen werden[4]. Weiter berichtet Hosea das Geschichtliche, dass die Stadt *Gilad*, auf dem Gebirge gleichen Namens und neben *Mizpe*, eine Blutstadt, aufgethürmt von Blut, geworden[5], indem das giladitische Volk die Partei und die Anhänger des Secharja, die für Secharja predigenden Propheten niederwarf und ein furchtbares Blutbad anrichtete, wie auch später *Schallum*, der Mörder Secharja's, ein Giladite aus *Jabesch* war, und auch der König *Pekahja* durch Giladiten ermordet wurde[6]. Die Priester andererseits nahmen Partei für Secharja und lauerten den Führern von der Gegenpartei, wenn sie sich nach der Priester- und Asylstadt Sichem flüchten wollten, wie Menschenräuber auf, um sie zu morden[7]. So findet Hosea nur Schauerliches und Entsetzliches im Reiche Israël, blutige Anarchie, verbunden mit Befleckung durch Götzendienst[8]. Die hier beiläufig erwähnten geschichtlichen Momente ergänzen und beleben die dürren oder ganz fehlenden Daten über die Zeit von 786—772 v. Chr. in der Geschichte des Nordreiches, und so lassen sich aus allen prophetischen und dichterischen Schriften, zum Theil

---

1. Hos. 5, 10—11. — 2. יָרֵב, d. h. *Jareb* od. *Jarib*, war ein assyr. König vor *Pul*. In einem eranisch-semitischen Dialekt heisst *jarbaa* streiten (Not. et extr. IX. 387) und äthiop. heisst *Jarbech* der Held. — 3. Hos. 5, 13. 14. 15. — 4. Das. 6, 5—7. — 5. Hos. 6, 8; vgl. Ez. 22, 2; Nach. 3, 1. — 6. 2 Kö. 15, 14. 25. — 7. Hos. 6, 19. — 8. Das. 6, 10.

wenigstens, die Mängel der geschichtlichen Ueberlieferung ersetzen.

6. Das *dritte* Stück dieses Prophetenbuches umfasst die Auszüge aus den Reden Hosea's unter den Königen *Secharja*, *Schallum* und *Menachem*, vom Propheten selbst in dem ersten Jahre der Regierung Menachem's (c. 770) zusammengestellt und *drei* Kapitel (7—9) umfassend (772—770). Die Verkündigungen im zweiten Stücke sind ebensowenig als die des ersten eingetroffen, und wenn sie dennoch in der vom Propheten geschriebenen und unabgeänderten Form stehen geblieben sind, so ist das nur dadurch zu erklären, dass die einzelnen Schriftstücke schon gleich nach der Niederschreibung verbreitet waren, und der Prophet später sie nicht mehr umredigiren konnte. Unser Stück anlangend [1], so schildert Hosea die religiösen und sittlichen Gebrechen Israël's, die entsetzliche Verwirrung und die noch nothwendig werdenden Strafen und völligen Zerstörungen, in den mannigfachsten Wendungen und Bildern. Aber wir können über deren Zusammenstellung um so eher hier weggehen, als die neuen Momente in deren Schilderung nicht geschichtlichen, sondern dichterischen und prophetischen Inhalts sind. Die Sprache ist düsterer, schwerer und ergreifender, die Drohungen schmerzlicher und grimmiger, wie man dieses schon beim flüchtigen Ueberlesen herausfindet. Anders ist es mit den räthselhaften geschichtlichen Hinweisungen, welche das geschichtliche Skelet mit Haut, Fleisch und Leben umgeben. *Secharja* hat nach vielen Schandthaten und Blutvergiessen endlich den Thron bestiegen; die ausgesuchtesten Bosheiten gegen die ehemaligen Gegner, Raubzüge, Diebstahl, Lug und Trug machten ihm und seinen Höflingen Freude [2]. Aber schon nach 6 Monaten wurde er von *Schallum* aus *Jabesch* in Gilad [3], bei einer Verschwörung der Giladiten, öffentlich in Gegenwart des ganzen Volkes ermordet, und seines Hauses Vernichtung war der Untergang des Hauses *Jehu*. Der Mörder *Schallum* warf sich zum König auf. Aber schon nach einem Monate der Missregierung erfolgte seine Ermordung. Schallum feierte seinen Geburtstag; er und seine eingeladenen Fürsten und Richter zechten, gaben sich unmässig dem Weingenuss und dem muthwilligen und schaamlosen Trei-

1. Der Satz 6, 11^b ist zu 7, 1 zu ziehen. — 2. Hos. 7, 1—3. — 3. בֶּן־יָבֵשׁ 2 Kö. 15, 10 ist wie בֶּן־שְׁכֶם Ri. 9, 28 nach den LXX.

ben gewöhnlich Trunkener hin. Unter den von Wein glühenden Zechern war *Menachem*, der Gadite aus Tirza, der mit seinen Mitverschwornen, von Mordlust und Wein erhitzt, lauernd die ganze Nacht in Ausgelassenheit zubrachte, um den Mordplan zu verbergen. Früh am Morgen, als der König, seine Fürsten und Richter nach dem schwelgerischen Gastmahle noch tief schliefen, da fachte Menachem mit seinen Mordgenossen ein lohendes Feuer der List an und in erhitzter Mordlust wurden der König und seine Grossen vernichtet [1]. Auf den Namen *Menachem* anspielend, der *Brodgeber, Bäcker* bedeuten kann [2], vergleicht Hosea den Menachem mit einem Bäcker, der den Ofen heizt, dann bis zur Säuerung des Teiges ruht und erst dann das gewaltige Feuer steigert um zu backen [3]. So fallen die Könige, ohne dass das Volk darüber betrübt ist. Andere geschichtliche Momente beim Auftreten Menachem's schildert Hosea in folgenden Stücken der Reden. Die heidnischen Nachbarn benutzten die Zerrissenheit, um in die israëlitischen Besitzthümer einzudringen, so dass Israël sich gleichsam mit den Heiden zu mengen schien. Durch innere und äussere Kriege glich das gealterte Israël einem von beiden Seiten angebrannten Kuchen und in seiner Rathlosigkeit ruft es bald die Aegypter bald die Assyrer zum Schutze herbei, ohne auf das alte Orakel über das Unheilvolle einer fremden Einmischung zu achten. Die an Assyrien sich anschliessende Partei betrachtet die Aegyptenfreunde als Fluch, ebenso umgekehrt, und der Prophet verkündet den Untergang beider, der einen durch die andere [4]. Die Wahl *Menachem's* als eines neuen Königs, die neue Besetzung der Staatsämter, alles dies war wider Willen und Wissen des Propheten vor sich gegangen und ist im Grunde nur die Fortsetzung des alten Götzendienstes [5]. Obgleich Menachem reiche Geschenke nach Assyrien sandte, um dessen Beistand zu geniessen [6], so wird sein Reich doch Macht und Unabhängigkeit, Ehre und Ansehen unter den Heiden einbüssen. Das aus einem Völkergemisch bestehende assyrische Heer dringt, Lebensmittel und Güter verschlingend, ins Land und die von *Pul* auferlegte Kriegs-

1. Hos. 4, 7. — 2. Im Norden wie im Aramäischen sagte man נַחַם für לֶחֶם (לַחַם), so dass מְנַחֵם = אֹפֶה, und auf dieses lässt er wieder כְּאַף anspielen. — 3. מֵעִיר *der Heizer.* יָשֵׁן heisst *ruhen*. — 4. Hos. 7, 8—16. — 5. Das. 8, 4. — 6. 2 Kö. 15, 19—20; Hos. 8, 10.

steuer bringt das ganze Land herunter [1]. Der Prophet fürchtete damals noch, dass Pul seinen Zug bis nach Juda fortsetzen und seine Paläste und Städte zerstören werde [2]. Indess kehrte *Pul* zurück und blieb nicht im Lande, nachdem er die Ordnung hergestellt hatte [3], und Israël war noch froh, dass es so glimpflich weggekommen war [4]. Die Ruhe war aber nur eine vorübergehende, nach der Ansicht Hosea's; er verkündete einen Einfall Aegyptens, um an Menachem und seiner Partei Rache zu nehmen. Aegypten, meint Hosea, wird viele zur Auswanderung zwingen, wo sie sich als Emigranten zusammenthun und in der Fremde sterben werden, und die Hofpartei zur Flucht nach Assyrien veranlassen [5]. Diese Zeit sah der Prophet heranrücken, in der Israël die falschen von den wahren Propheten unterscheiden lernen werde.

7. Das *vierte* Stück dieses Buches, Kapitel 10 und 11, enthält die Reden Hosea's, worin er auf die Vergangenheit Israël's zurückblickt, dieselbe mit der traurigen Gegenwart vergleicht und die Entwickelung der Katastrophe, die er im Geiste als nahe bevorstehend sah, in den ergreifendsten Gedanken und Bildern darstellt [6]. Von geschichtlichen Momenten erwähnt er in diesen Reden beiläufig, dass Israël beim Herannahen des furchtbaren Missgeschicks einsehen werde, dass ihr gottfeindlicher König Menachem so gut oder noch ärger wie gar kein König ist, da er nicht helfen kann [7]. Der schwer erkaufte oberherrliche assyrische Schutz, der den Menachem zum Vasallen herabdrückte, wird nicht hindern, den Tempelschatz zu Bet-El anzugreifen, um den jährlichen Tribut zu erschwingen. Die Bewohner Samaria's, meint der Prophet, empfinden ein Grauen darüber, das Volk, die Priester trauern über Entführung dieses Schatzes. Ebenso hat man schon früher dem König *Jareb* einen Theil des Schatzes als Gabe geschickt [8]. Jetzt nimmt Assyrien das goldene Stierbild, die Schande Efrajim's, selbst, und wenn der Tribut nicht mehr aufgebracht werden kann, was bald geschehen wird, so wird man den König (Menachem) als untreu und eidbrüchig ansehen und er wird wie ein

1. מֶלֶךְ שָׂרִים 8, 10 heist „König der Fürsten“, d. h. Oberkönig, vgl. Jes. 36, 4; Ez. 26, 7. — 2. Hos. 8, 14. — 3. 2 Kö. 15, 19—20. — 4. Hos. 9, 1. — 5. Das. 9, 3. 6. 7. — 6. Hos. K. 10 und 11; zum Theil gehört auch dazu 9, 10—17. — 7. Das. 10, 3. — 8. Das. 10, 5—6, wo vor לְעֶגְלוֹת zu ergänzen ist אוֹצַר.

Stück Holz auf dem Wasser schutzlos ins Elend treiben und das Land verheert werden[1]. Das assyrische Heer wird ins Land kommen, viele Festungen zerstören und wüthen wie fremde Herren zu thun pflegen. Hosea fürchtet, dass man es mit Samaria so machen wird, wie früher der assyrische König *Schalman* mit *Arbela* am Tigris[2]. Eine vollständige unvermeidliche Unterwerfung erwartet er durch Assyrien und warnt daher vor einer Verbindung mit Aegypten[3].

8. Das *fünfte* und letzte Schriftstück des Hosea-Buches, das die 3 letzten Kapitel umfasst, fährt in seinen Drohungen und Verheissungen mit Rückblicken auf die Vergangenheit fort, gleichsam als Nachhall der vorigen Reden (K. 12—14). Im nördlichen Reiche herrschen noch dieselben Sünden, dieselben traurigen Zustände, drohen dieselben hereinbrechenden Missgeschicke, und wenn der Prophet sich auch veranlasst sieht, gegen das eigensinnige unverbesserliche Volk in Drohungen fortzufahren, so flüchtet er sich gerade hier gern in die lichte Vergangenheit, in die alte Geschichte Israël's, um auch in frohen Bildern eine trostreiche Zukunft zu verkünden und Hoffnungen wach zu rufen. Mehr als vorher versucht Hosea über die trübe Gegenwart und die noch düstrere nahe Zukunft hinaus eine lichtere Zeit zu erspähen, um sie durch Vergleichung mit der alten Geschichte vorzuführen. Geschichtliches erwähnt er blos, dass *Menachem*, der Vasall Assyriens, die unglückliche Politik ergriffen habe, mit Aegypten gegen Assyrien ein Bündniss zu schliessen und durch Geschenke zu erhalten, und dass ein solches Verfahren nur verderblich ausfallen könne[4]. Gilad, das bei den blutigen Schandthaten und bei dem Morde der Könige sich so stark betheiligt hatte, büsste bereits durch Wegführung ins Exil seine Schuld; es ist dieses durch *Pul* und schon etwas früher geschehen[5]. Bei der Androhung eines assyrischen Exils[6] sagt Hosea, dass Gott ihnen wie ein Löwe, wie ein Panther sein werde, um sie zu vernichten. Weiter erfahren wir aus diesen Reden, dass das der Anarchie müde Volk einen König und neue Richter verlangte gegen den Willen Gottes, welcher

1. Hos. 10, 6—8. — 2. Siehe oben. Die Reihe der assyrischen Könige wäre nach Hosea: *Schalman*, *Jareb*, *Pul* u. s. w. — 3. Hos. 11, 5. — 4. Das. 12, 2. — 5. Das. 12, 12. — 6. גָּלוּת אַשּׁוּר. Für דֶּרֶךְ אַשּׁוּר 13, 7 haben Vulg. LXX, Syr. u. HSS. richtig דֶּ׳ אַשּׁוּר gelesen; vgl. Am. 4, 10.

durch seine wahren Propheten zur Rückkehr zu der Dynastie David's ermahnte[1]; sie erhielten Könige und Richter (Secharja, Schallum), die ermordet wurden, aber auch der jetzige König (Menachem) werde getödtet werden, da er beim Einfall der Feinde nicht rathen und helfen könne[2]. Die Wegführung nach Assyrien und die gewaltsame Tödtung Menachem's traf nicht ein, woraus wir sehen, dass Hosea vor dem Tod Menachem's schon gestorben sein muss.

DRITTE EPOCHE (775—625 v. Chr.).

Die 150 Jahre der assyrischen Zeit. Chronologische Gliederung und Gepräge dieser Epoche. Umschau über das Schriftthum dieser Zeit[3].

1. *Ausschau über diese Epoche.* Die der zweiten oder syrischen Epoche[4] folgende assyrische (775—625 v. Chr.) umfasst den Zeitraum von 150 Jahren, beginnt mit dem feindlichen Einflusse der assyrischen Grossmacht unter *Jareb* und *Pul* (775—770)[5] und schliesst mit dem assyrischen Vasallenkönig *Nabopolasar*, als er von Assyrien sich loswand, ein eigenes babylonisch-chaldäisches Weltreich gründete und Einfluss auf Palästina zu äussern begann, welcher in der nächsten Epoche verhängnissvoll wurde. Durch die ganzen 150 Jahre in der mittleren Geschichte Israël's übte die feindliche assyrische Weltmacht einen Druck auf das gespaltene Reich Israël's aus, verhängnissvoll für das Reich der Zehnstämme und schwächend und niederhaltend für das Reich Juda. Dieser Druck lastete nicht nur auf der politischen und religiösen Entfaltung und hemmte die Entwickelung, sondern auch das Schriftthum dieser Zeit spiegelt in Geschichte, Dichtung und Prophetie diesen assyrischen

1. Hos. 8, 4; 3, 5. — 2. Das. 10, 15; 13, 10—11. — 3. Bei Skizzirung der 3. Periode und ihrer Epochen und bei Beschreibung des Schriftthums derselben ist das Allgemeine bereits oben S. 126—129 gesagt worden. — 4. Die Zeichnung derselben ist ob. S. 191—207 gegeben. — 5. Erst unter *Pul* beginnt die assyrische Macht verhängnissvoll für Israël zu werden, nachdem *Menachem* jenen, der bereits diesseits des Eufrat's stand, zu Hilfe gerufen hatte (2 Kö. 15, 19—21). *Hosea* (10, 19) weiss bereits von *Schalman*, welcher das selbständige *Adiabene* früher unterjocht und dessen Hauptstadt *Arbela* mit kriegerischer Rohheit zerstört hatte. Ebenso weiss er von Schalman's Nachfolger *Jareb* (5, 13; 10, 6), dem Vorgänger *Pul's*. Siehe weiterhin.



Einfluss wieder, wenngleich es sich abwehrend und polemisch dagegen verhält. Das düstere Gemälde des politischen Kampfes eines kleinen, aber muthigen und freiheitsliebenden Volkes gegen eine tyrannische rohe Weltmacht, um sich gegen Zerstörung und Vernichtung zu wahren, fesselt unsere Blicke und erfüllt uns mit Grauen. Die nur als Trümmerstücke erhaltenen Blätter der Geschichte, der Dichtung und der prophetischen Reden unserer Epoche führen uns einerseits das freiheitliche, wenn auch ohnmächtige Ringen und Kämpfen Israël's wider die assyrische Obmacht vor, andererseits den erhabenen Flug der Dichter und Seher mit ihren Ahnungen von einer grossen herrlichen Zukunft. Der unverwüstliche gotterfüllte alte Geist der Seher erlag noch nicht den materiellen Schlägen und reisst uns zur Bewunderung hin; nur vermisst man in dem ganzen Schriftthum dieser Zeit jene Ruhe und Behaglichkeit, jene Hingabe an den nationalen Gedanken, wie sie das Schriftthum der *ersten* und *zweiten* Epoche dieser Periode grösstentheils noch aufweist. Im Schriftthum unserer Epoche spiegeln sich die Scenen einer grossen Volkstragödie ab, und die erschütternden Katastrophen innerhalb dieser Zeit, die Zertrümmerung des Zehnstämmereiches um 721 v. Chr., die Belagerung Jerusalems, der Kapitale des nun wieder einigen Reiches, um 712, und der Einbruch der Skythen in Palästina um 627, sind gleichsam die effectvollen Hochpunkte dieser Tragödie.

2. *Die assyrische Herrschaft.* Da die assyrische Uebermacht der Hauptfactor in unserer Epoche ist, die zur Zeit des *Origenes* jedoch noch vorhandenen Jahrbücher assyrischer Geschichte, worin auch Berichte über die Kriege mit Israël gestanden haben sollen, vollständig verloren[1] und wir blos auf die Hinweisungen im hebräischen Schriftthum unserer Geschichte beschränkt sind, so muss es hier angemessen erscheinen, die Nachrichten der Hebräer über die Assyrer zusammenzustellen[2]. Nach den geschichtlichen und prophetischen Schriften der Hebräer begann erst mit *Pul* (770) oder schon mit seinem Vorgänger *Jareb* (775) die Eroberungslust und die kriegerische Machtentwickelung

---

1. *Origenes* g. *Celsus* 1, 3, 1. — 2. Zu den Nachrichten *Herodot's*, des *Ktesias* und anderer griechischer Schriftsteller über die Assyrer fehlen die Kriterien vermittelst Vergleichung, und die von *Layard*, *Rawlinson* und *Oppert* gelieferten Entzifferungen der Keilsinschriften sind noch gar zu unfertig.

nach dem Südwesten, die Ueberschreitung des Eufrat, um ein Weltreich zu gründen und die Herrschaft bis zum Nil auszudehnen. *Pul* bildet den Wendepunkt in der assyrischen Geschichte, einen wichtigen Abschnitt, welcher auch von *Berossos* hervorgehoben wird[1]. Das mit verjüngter Kraft aufstrebende assyrische Reich, mit seinen rohen, wilden und Schrecken erregenden Kriegerschaaren aus dem entferntesten Norden und Osten, hat mit *Pul* seinen Eroberungsgang diesseits des Eufrats begonnen, nachdem es vorher unter vielen Kämpfen und Revolutionen, unter Einschüchterungen und unter dem Wechsel der Herrscherhäuser[2] im Norden und Osten viele kleine Reiche verschlungen hatte. Von der Zeit vor *Pul* wissen die hebräischen Schriftsteller so manches zu berichten, so z. B. dass die assyrischen Besitzungen nach Norden und Nordwesten bis ans kaspische Meer im Osten Mediens reichten, dass dort die Landschaften *Kir* oder *Kur* (Kyros) und *Iberia* zu Assyrien gehörten[3]. Zu Assyrien gehörte auch Elymais und Persien, deren Krieger als Bogenschützen ausgezeichnet waren[4]. Im Osten gehörte dazu *Medien*[5], im Süden *Babylonien*[6] und jenseits des Tigris alle anderen kleinen Reiche. Die Reiche *Gosan* und *Charran* am Chaboras in Mesopotamien[7], *Kirkesien* (Karkemisch) am Zusammenflusse des Chaboras mit dem Eufrat[8] waren assyrische Provinzen geworden und von *Schalman's* (c. 800) Unterwerfung von *Adiabene* mit der Hauptstadt *Arbela* wurde bereits oben gesprochen. Ebenso wurden noch vor *Pul* die Landschaften *Hena, Iwwah, Sefarwajim, Kuta* unterjocht und zu assyrischen Provinzen gemacht[9]. *Pul* hatte bereits *Kalne* am Tigris, das spätere *Ktesiphon,* erobert[10], das zu *Amos* Zeit noch ein unabhängiges Reich gewesen ist[11]. Ebenso unterwarf er diesseits des Eufrat das kleine Reich *Rezef* mit der Hauptstadt glei-

1. *Berossos* (*Eusebios*, chr. I. p. 40 f.) zählt 45 Vasallenkönige Babyloniens auf, welche 526 Jahre von der Zeit der *Semiramis* (1296 v. Chr.) bis auf die Zeit des *Pul* (770) in Babel geherrscht haben, so dass die 526 Jahre die 1. Hälfte der Geschichte Assyriens ausfüllen und mit *Pul* eine neue Wendung begann. *Scheuchzer's* Monographie (Phul und Nabopolassar, Zür. 1850) ist wegen der Identificirung des Anfangs- und Endpunkts der neuen Aera der Geschichte Assyriens ganz verfehlt. — 2. Siehe *Polyhistor* zu *Agathias*, hist. 2, 25 p. 119 ed. Bonn. — 3. Am. 1, 5; 2 Kö. 16, 9; Jes. 22, 6. — 4. Jes. l. c. — 5. 2 Kö. 17, 6; 18, 11, vgl. *Herodot* 1, 95—103. — 6. Mich. 4, 10 und die griechischen Erzähler. — 7. 2 Kö. 19, 12. — 8. Jes. 10, 9. — 9. Siehe m. WB. s. v. הֵנַע, עִוָּה, סְפַרְוַיִם, כּוּתָה. — 10. Jes. 10, 9. — 11. Am. 6, 2.

chen Namens, eine Tagereise westlich von *Rakka* am Eufrat[1], ferner *Telassar*, nicht weit von *Palmyra*, wo der aramäische Stamm der *Bene Eden* wohnte[2], das am Orontes liegende *Chamat*, zwischen *Larissa* und *Arethusa*[3] und das nordwestlich von Haleb gelegene *Arpad* oder *Ravent*[4], *Damask* u. a. m. Auf diese Eroberungen der Assyrer, theils vor unserer Epoche, theils am Beginne derselben, hat man zu achten, wenn man die Anspielungen im Schriftthume unserer Epoche verstehen will. Aber auch über die Charakterzüge der Assyrer, dieses semitischen Urvolkes neben den semitischen Judäern[5], sprechen sich die Hebräer lange vor unserer Epoche sehr richtig aus. Das Heer war ein Gemisch von wilden, durch Mannszucht zusammengehaltenen Volksstämmen, ein Heer, welches eine unverständliche, nicht die ursprüngliche assyrische altsemitische Sprache redete und darum um so furchtbarer war[6]. Das Heer war wild und frech[7], kannte keine Schonung gegen Greise und übte kein Erbarmen mit der Jugend, stürmte die Festungen und plünderte die zu unterjochenden Völker schonungslos aus[8]. Rasch wie die Adler und in wohlgeordneten Zügen eilten die assyrischen Heere auf ihre Feinde los, die unterjochten Völker hatten Heeresfolge zu leisten. Ein Prophet schildert dichterisch einen solchen Zug mit den Worten: *Er zieht rüstig und leicht vom Ende der Länder heran; und hat keinen Müden und vor Ermattung Wankenden, keinen Zurückbleibenden und braucht nicht Rasttag, nicht Schlaf. Kein Gürtel geht bei ihm auf und kein Riemen an seinen Schuhen reisst. Seine Pfeile sind stets geschärft, sein Bogen gespannt, er ist immer kampfbereit und stets schlagfertig. Felsenfest sind die Hufe seiner Rosse und sturmschnell sausen seine Streitwagen einher; mit Löwengebrüll stürzt er auf den Feind und wie ein Raubthier zerfleischt er ihn*[9]. Dieses Bild kehrt in vielen Variationen wieder. In Folge dieser Anschauung werden die Assyrer als Gottesgeissel für die südwestlichen Völker betrachtet. Mit solchen Drohungen

1. 2 Kö. 19, 12; Jes. 37, 12; vgl. *Abulf.* geogr. p. 278. Die Stadt heisst bei Ptol. (geogr. 5, 15) *Rhasapha.* — 2. 2 Kö. l. c.; Jes. l. c. *Telassar* ist identisch mit *Theleda.* — 3. S. m. WB. s. v. — 4. *Schult.* not. Sal. p. 65. *Abulf.* l. l. p. 267. — 5. Gn. 10, 22, vgl. *Herodot* 1, 7, der sie mit den Lydiern (Lud) zusammenstellt. — 6. Dt. 28, 49; Jes. 33, 19; vgl. Jes. 36, 11, wonach es scheint, dass ein dem aramäischen verwandtes Idiom gesprochen wurde. — 7. Jes. 33, 19. — 8. Dt. 28, 49—52. — 9. Jes. 5, 26—29.

der göttlichen Züchtigung der Völker tritt *Amos* gegen *Jarobam II.* hervor, als er noch auf dem Gipfel seiner Macht stand[1], *Hosea* gegen die nachfolgenden Könige (Secharja, Schallum und Menachem)[2], wie später Jesaja gegen Juda das Gleiche that[3]. Hundertfach sind die Schilderungen und Hinweisungen auf Assyrien in der 150jährigen Geschichte Israël's in dem grossen Königsbuche, in der Chronik und in den prophetischen Büchern des *Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Nachum* und *Secharja,* daher der Beitrag aus dem hebräischen Schriftthum für die Geschichte Assyriens, nach einer kritischen Zusammenstellung der biblischen Nachrichten, reichlicher ausfallen kann als in ihren Monographien *Hesse* und *Hupfeld* gemeint haben[4]. Die älteren Schriften von *Schröter, Uhland* und *Varga* sind fast gar nicht zu gebrauchen[5]. Was nun die assyrische Regentenreihe innerhalb unserer Epoche anlangt, so wissen die hebräischen Schriftsteller (775—625), von *Schalman* und *Jareb* abgesehen, nur sechs Namen zu nennen, nämlich: 1. *Pul* als Zeitgenossen *Menachem's*[6], dessen Name sich auch bei Alexander Polyhistor[7] findet. 2. *Tiglat-Pileser,* Zeitgenosse des Achas in Juda (c. 741) und Pekach von Israël[8]. 3. *Schalman-Eser,* Zeitgenosse des Königs Hosea in Israël (724—721)[9]. 4. *Sargon* mit seinem Feldherrn *Tartan,* Zeitgenosse des Chiskija und Vorfahr Sancherib's[10]. 5. *Sancherib,* welcher im 14. Regierungsjahre Chiskija's (712) einen Eroberungszug gegen Aegypten unternahm und bei dieser Gelegenheit Jerusalem belagerte[11]. Er wurde nach 18jähriger Regierung 696 ermordet[12]. 6. *Esar-Chaddon,* ein späterer Nachfolger des Sancherib. Nachdem er zuerst 6 Jahre in Babylonien regiert hatte (694—689)[13], während welcher Zeit *Nergal* (Scharezer), der Sohn Sancherib's, über ganz Assyrien Grosskönig war[14], regierte unser Esar-Chaddon oder Asordan acht Jahre (689—681), und zwar nach Berossos,

---

1. Am. 1, 5. 15; 6, 14; 7, 17; 9, 7—10. — 2. Hos. 5, 13 f.; 8, 1; 10, 5—8; 14, 1. — 3. Jes. 10, 8—12. — 4. *Hesse*, de Assyriis (Marb. 1836), *Hupfeld*, de rebus Assyriorum (Marburg 1837). — 5. *Schröter*, imperium Babyl. et Nini ex monumentis antiquis (Frankf. 1726); *Uhland*, chronologia sacra in praecipius chronol. et hist. babyl. assyr. monumentis vindicata (Tüb. 1763); *Varga*, interpretatio vaticinior. etc. (Gött. 1804). — 6. 2 Kö. 15, 19 und 1 Chr. 5, 26. — 7. *Euseb.* chr. arm. I. p. 41. — 8. 2 Kö. 16, 5 f. 29; 16, 9. 10. — 9. Das. 17, 3 f.; 18, 9 f. — 10. Jes. 20, 1. 4; 2 Kö. 17, 4. — 11. 2 Kö. K. 18. 19; 2 Chr. K. 32; Jes. K. 36. 37. — 12. *Euseb.* chr. arm. I. p. 43. — 13. Im Canon des Ptol. heisst er *Assaradinos.* — 14. *Abydenos* bei *Euseb.* I.

was zusammen die 13 Jahre des ptolemäischen Canons sind. Dieser assyrische König war es, welcher ostasiatische Colonisten in die entvölkerten Städte des ehemaligen Israëlreiches verpflanzte [1]. Von Esar-Chaddon's Todesjahr 681 bis *Nabopolasar's* Abfall 625, d. h. über den Zeitraum von 56 Jahren, verlassen uns die biblischen Nachrichten und wir sind auf die schwankenden Mittheilungen von Polyhistor und Abydenos angewiesen. Nach Polyhistor bei Berossos [2] regierte nach Esar-Chaddon ein König *Sammug* 21 Jahre (681—660), dann folgte *Sardanapal I.*, der ebenfalls 21 Jahre über Assyrien regierte (660—639), diesem folgte dann *Sarak*, welcher seit 639 zu Ninive herrschte, und als dieser 625 Nabopolasar nach Babylonien geschickt und ihn als Vasallenkönig bestätigt hatte, habe sich dieser mit dem Mederkönig *Astehag* (Astyages) vereinigt, sei gegen Ninive gezogen und habe die Stadt belagert, wobei der König *Sarak* sich mit seinem ganzen Hause verbrannte und *Nabopolasar* im Jahre 625 das babylonisch-chaldäische Weltreich gründete. Freilich bestand noch einige Zeit das assyrische Reich weiter, und vielleicht wieder unter einem *Sardanapal II.*, aber im Vordergrunde stand *Nabopolasar*, der im Jahre 604 starb [3].

3. *Chronologische Gliederung und Umfang dieser Epoche.* Die Begrenzung unserer Epoche in ihrem Beginne von dem Schlusse der zweiten und in ihrem Abschlusse von dem Anfange der vierten, wird nicht durch innere abschneidende Geschichtswendungen und durch nationale merkwürdige Ereignisse, wie früher die Entstehung des Königthums und die Reichsspaltung, sondern durch besondere äussere Gewalten bestimmt. Die 150 Jahre dieser Epoche stehen in der Geschichte Israël's unter Assyriens eiserner Gewalt, und die assyrische Gottesgeissel übte ihren vernichtenden und verderblichen Einfluss nicht blos auf das politische und sociale Leben Israël's, sondern auch auf die literarische Kultur dieser schweren Zeit [4]. Die Epoche heisst mit Recht die *assyrische*, wie die nächstfolgende (625—536) die *babylonische*, weil der vom babylonisch-chaldäischen Weltreiche ausgehende Druck und Einfluss den 89 Jahren der vierten Epoche die Gestaltung ge-

---

1. 2 Kö. 17, 24; 19, 37; Jes. 37, 30; Esr. 4, 2; Tob. 1, 21. — 2. *Eus.*, chr. arm. I. p. 41—44. — 3. Wir gewinnen dieses aus der Vergleichung des ptolemäischen Canons mit den Berichten von *Berossos*, *Abydenos*, *Synkellos* u. a. Vgl. *Hitzig*, Begr. d. Kr. 193—200. — 4. Siehe ob. S. 129. 197.

geben hat. Man könnte fast versucht sein, die dritte und vierte Epoche zu einer einzigen zusammenzufassen, da beide das Gemeinsame des fremden Einflusses haben, und wir haben früher selbst an eine Verschmelzung beider Epochen gedacht [1]. Allein obgleich alle Missgeschicke, alle Katastrophen über Israël gleichmässig von Assyrien und dann von Babylonien aus kamen, so waren doch die Wirkungen und Folgen bei der assyrischen Obmacht verschieden von denen der babylonischen, namentlich in Bezug auf die literarische Kultur, so dass eine Scheidung dieser Zeiten rathsam erscheint. Abgesehen von dem Verhältnisse unserer Epoche zu den anderen in dieser Periode, wollen wir zu der inneren chronologischen Gliederung dieses Zeitabschnittes übergehen. In der Zeit von dem Beginne des assyrischen Einflusses unter *Pul* (775) bis zum völligen Untergange des Reiches Israël (721) wurden in der Geschichte die Nord- und Südreichskönige stets chronologisch zusammengestellt und das Verhältniss der Regierungsjahre beider zu einander bestimmt. Die chronologische Bestimmung der beiden Königslisten darf daher kritisch nur nach demselben Princip geregelt werden, wie in der vorigen Epoche seit der Spaltung des Reiches [2]. Die ersten 54 Jahre dieser Epoche (775—721) stellen sich für beide in folgender Liste anschaulich dar:

Das Reich Israël.		Das Reich Juda.	
775—772.	Fortdauer der Anarchie.	775—772.	Im 35—38. J. des *Usija*.
772.	*Secharja* wird König (6 Monate) [3].	772.	Im 38. Jahr des *Usija* [4].
771.	*Schallum* wird König (1 Monat) [5].	772.	Im 39. Jahr des *Usija* [6].
771—761.	*Menachem* (10 Jahre) [7].	771—761.	Im 39—49. Jahr *Usija's* [8].
761—758.	*Pekachja* (2 Jahre) [9].	760—758.	Im 50—52. Jahr *Usija's* [10].
758—738.	*Pekach* (20 Jahre) [11].	758—738.	Im 52. Jahr *Usija's* und 1—16. J. *Jotam's* [12] bis zum 3. Jahre des *Achas*.

1. Siehe ob. S. 199. — 2. Ob. S. 197. — 3. 2 Kö. 15, 8. — 4. Das. 15, 8. — 5. Das. 15, 13. — 6. Das. 15, 13. — 7. Das. 15, 17. — 8. Das. 15, 17. — 9. Das. 15, 23. — 10. Das. 15, 23. — 11. Das. 15, 27. — 12. Das. 15, 27. Wenn es eben heisst, dass *Hosea* im 20. Jahre des Jotam seine Regierung angetreten habe (15, 36), so ist hier offenbar ein Fehler, da Jotam nur 16 Jahre regiert hat, und dann heisst es doch ausdrücklich, dass Hosea erst im 12. Jahre des Achas die Regierung angetreten. Der Antritt wurde also von 738—729 durch eine Anarchie unterbrochen. Ueber die jedenfalls corrumpirte Stelle 15, 36 „im 20. Jahre des Jotam" s. das Richtige bei *Thenius* z. St.

Das Reich Israël.		Das Reich Juda.	
738—729.	Anarchie (9 Jahre)[1].	738—729.	Vom 3. bis zum 12. Jahre des *Achas*.
729—721.	*Hosea* (9 Jahre)[2].	726.	*Chiskija's* Regierungsantritt im 3. Jahr *Hosea's*[3].
721.	Untergang des Reiches Israël[4].	721.	Das 6. Jahr *Chiskija's*[5].

In den Jahren 721—625 v. Chr., welche die zweite Abtheilung dieser Epoche ausfüllen, steht die assyrische Grossmacht mit ihren feindlichen einschneidenden verderblichen Eingriffen nur dem Reiche Juda gegenüber, da nach der Zerstörung der Selbständigkeit des Israëlreiches dieses zu Juda geschlagen wurde. Denn wenn auch um 721 der staatliche Untergang Israël's und eine vollständigere Deportation der meisten Bewohner erfolgt war[6], vielleicht sogar durch ein Denkmal an einem Felsen des Berges *Bisutun* an der Strasse von Hamadan nach Bagdad verewigt[7], so blieb doch ein hinlänglicher Rest zurück, der in einen Nexus mit Juda trat[8]. Die Chronologie hat daher für die letzten 95 Jahre dieser Epoche (720—625) nur auf die Reihe der Könige von Juda, in zweiter Linie auf die Grosskönige von Assyrien und in dritter Linie auf die Vasallenkönige von Babylonien bis Nabopolasar Rücksicht zu nehmen, weil ein richtiges Verständniss des Schriftthums dieser Zeit ohne solche chronologische Feststellung und ohne Berücksichtigung der Gleichzeitigkeit der assyrischen und babylonischen Regenten nicht gut möglich ist. Die chronologische Reihenfolge der Könige von Juda geben die hebräischen Geschichtsquellen, das Königsbuch, die Chronik und die Prophetenbücher; über die anderen Herrscherreihen geben die Berichte des *Berossos*[9], *Abydenos*[10], *Synkellos* u. a. Auskunft, wozu die hebräischen Schriftdenkmale das kritische Element liefern. Den Abschluss dieser Epoche bildet, wie schon oben erwähnt wurde, das Jahr 625, in welchem der babylonische Vasallenkönig Assyriens, *Nabopolasar*[11], als erster selbständiger babylonisch-chaldäischer Herrscher aufgetreten ist und ein eigenes Weltreich gegründet hat,

1. 2 Kö. 17, 1. — 2. Das. 17, 1. — 3. Das. 18, 1. — 4. Das. K. 17. — 5. Das. 18, 1. — 6. Das. 18, 9 f. — 7. *Ker-Porter*, Trav. II. p. 154. — 8. 2 Kö. 23, 15. 19; 2 Chr. K. 30—35. — 9. *Eusebios*, chr. arm. I. p. 4. 44; ausgezogen von *Al. Polyhistor*. — 10. Das. p. 53 f. — 11. In hebräischen Schriften muss er נְבוּפוֹלְאָסָר geheissen haben (s. m. WB. unter נְבוּכַדְנֶצַּר).

so dass die Israëliten von nun an dem babylonischen Einflusse blossgegeben waren. Ueber das Datum dieses Wendepunktes haben wir von *Ptolemäos* Gewissheit[1]. Wir können also, an der Hand der hebräischen Urkunden, die Reihe der Judäerkönige seit der Zerstörung des Israëlreiches hier aufzählen. Es sind: *Chiskija* (seit dem 7. Jahre seiner Regierung) 720—696; *Menascheh* 696—641; *Amon* 641—639; *Joschija* (bis zum 14. Jahre seiner Regierung) 639—625. Seit dieser Zeit ersetzte der babylonische Einfluss den frühern assyrischen. Die Reihe der assyrischen Grosskönige in den letzten 95 Jahren unserer Epoche wäre nach der bereits oben gegebenen Zusammenstellung, wenn auch bei dem Einen oder dem Andern die Regierungszeit nur vermuthungsweise gegeben werden kann, in folgender Weise zu ordnen: *Salmanassar* 729—717; *Sargon* 717—714; *Sancherib* 714—696; *Nergal-Sarezer* 696; *Esar-Chaddon* 696—689; *Samug* 689—668; *Sarak* 668—646; *Sardanapal I.* (der letzte assyrische König vor dem Abfall Nabopolasar's) 646—625, der sonach 22 Jahre, aber mit geringem Einfluss, regiert hat. Von den babylonischen Unter- oder Vasallenkönigen dieser Periode können mit einiger Sicherheit nur folgende erwähnt werden: *Nabonasar* 747—733, mit welchem die nabonasarische Aera begann; *Merodach-Baladan* 721—709; *Belibus* (Elibus) 709—702; *Esar-Chaddon* 702—696; *Nabopolasar* als Vasallenkönig Assyriens 634—625, dann 20 Jahre (625—605) als selbständiger Herrscher des babylonisch-chaldäischen Weltreiches. Zu dieser allgemeinen Uebersicht der chronologischen Daten dieser Epoche sind noch einzelne Momente zur Erläuterung und Ergänzung hinzuzufügen. *Chiskija* folgte seinem Vater *Achas* 726; das 6. Jahr seiner Regierung entsprach dem 9. Hosea's, des letzten Königs von Israël, was mit dem Jahre des Untergangs des Nordreichs gleich ist[2]. Zur Zeit Chiskija's herrschten in Assyrien Salmanasar, Sargon und Sancherib. Die geschichtlichen Ereignisse unter diesem Judäerkönig sind auf irgend einen dieser drei assyrischen Könige zu beziehen, wenn bei denselben Assyrien in Betracht kommt. Von den babylonischen Un-

1. *Ptol.* im Almagest (alte Ausg.) V. 14. (p. 125) erzählt, dass im 5. Jahre Nabopolasar's die Chaldäer eine Mondfinsterniss beobachtet haben, was mit dem Jahre 621 zusammenstimmt, folglich kann der Anfang seiner Regierung nur 625 erfolgt sein (s. *Ideler*, Abhh. d. Berl. Akad. hist. Cl. 1844, 15. H. S. 202. 224). — 2. 2 Kö. K. 18—20; 2 Chr. K. 29—32.

terkönigen regierten in dieser Zeit Merodach-Baladan, Belibus und Esar-Chaddon, während Nabonasar gleichzeitig mit Jotam und Achab regierte. Im 14. Jahre der Regierung Chiskija's (712) rückte Sancherib (im 2. Jahre seiner Regierung) wider Jerusalem, 711 wurde Chiskija von der Pest befallen und Jesaja verkündete ihm noch eine 15jährige Regierung (711—696). Im Jahre 711 kam zu ihm eine Gesandtschaft vom Vasallenkönig Merodach-Baladan, welcher seit 721 auf dem Throne sass. Sancherib, welcher 18 Jahre regierte[1], wurde 15 Jahre nach dem Abzug von Jerusalem ermordet. Das Jahr seiner Ermordung fällt sonach mit dem Tode Chiskija's zusammen (696). Der assyrische König, welcher den Menascheh in seinen letzten Regierungsjahren von dem babylonischen Vasallenkönig nach Babylonien gefangen fortführen liess[2], kann nur *Sarak* gewesen sein. *Salmanasar* unterjochte nach Zerstörung des Reiches Israël (721) noch einen grossen Theil Phönikiens und belagerte Inseltyros 5 Jahre, so dass er 717 starb[3]. Diese kurze und allgemeine Uebersicht über Umfang und Chronologie dieser Epoche wird als Einleitung genügen, wenn man das über die Chronologie der vorigen Epoche Gesagte dazu nimmt[4]. Es bleibt uns nur noch übrig, auf die Schriften von *Graff*[5], *Schröer*[6] und *Ideler*[7] zu verweisen.

4. *Umschau über das Schriftthum dieser Epoche.* Die gesammten Schriften unserer Epoche (775—625) hängen in Bezug auf die sie durchwehenden Gedanken, in ihrem geistigen und sprachlich-formalen Gepräge durch zahlreiche Reden innig zusammen, wie überhaupt die Schriftthümer einer Epoche einen gemeinschaftlichen Grundzug haben. Sie erklären in ihrer Gesammtheit nicht nur die Epoche in ihrer Besonderheit, sondern sie erläutern und charakterisiren sich auch gegenseitig, wie verschieden auch die Gattungen, die Verfasser, Ort und Zeit der Abfassung sein mögen. Die geschichtlichen Urkunden fördern das Verständniss der prophetischen und dichterischen Schriften unserer Epoche, und umgekehrt geben die Propheten und Dichter unabsichtlich und tendenzlos werth-

1. *Eusebios* l. l. I. p. 43. — 2. 2 Chr. 33, 1—20; *Josefos*, AG. 10, 3, 2. — 3. *Menander* bei *Josefos*, AG. 9, 14, 2; Jes. K. 23. — 4. Oben S. 196—200. — 5. *Graff*, Beiträge zum richtigen Verständniss der Hauptmomente in der alten Geschichte der Assyrer, Babylonier und Meder (Wetzlar 1828. 4.). — 6. *Schröer*, imperium Babyl. et Nini ex munimentis antiquis. — 7. *Ideler*, Handbuch der Chronologie.

volle Bereicherungen zu den dürren Chroniken dieser Zeit. Von den Schriftthümern unserer Epoche sind zu nennen: A. *Die nationalen Geschichtsurkunden* im Königsbuche und in der Chronik[1], ohne in beiden als Abgeschlossenes und Besonderes aufzutreten, wie auch für die zwei früheren Epochen diese nationale Geschichte nur eine fortlaufende Erzählung über die Begebenheiten der dritten Periode ist. Der *erste* Bearbeiter eines grossen Theils des Königsbuches[2], welcher aus damals noch vorhanden gewesenen Geschichtsquellen nur einen dürftigen Auszug gegeben hat, war gerade für diese Epoche noch kürzer als sonst, und dasselbe ist mit dem Chroniker für diese Epoche der Fall. Die 14 Kapitel Geschichte dieser Epoche in den beiden Compendien zusammen, in dem Königsbuche und in der Chronik, sind bekanntlich nur deshalb so dürr und trocken, kaum die nackten Daten der Herrscherreihen bietend, weil die Epitomatoren und Bearbeiter, *Jirmija* als Redacteur des Königsbuches[3] und *Esra* als der der Chronik[4], sich ausdrücklich auf die in ihrer Zeit noch vorhanden gewesenen ausführlichen geschichtlichen Schriften berufen. Weiterhin bei Betrachtung des geschichtlichen Schriftthums werden wir auf die citirten Einzelschriften und Reichsannalen zurückkommen. Wir wollen hier nur kurz erwähnen, dass wir im Königsbuche und in der Chronik für unsere Epoche als quellenmässige Urkunden betrachten: 1. *Das Buch der Zeitgeschichten der Könige von Israël*[5], von dem jedesmaligen Kanzler des Nordreiches abgefasst. 2. *Das Buch der Zeitgeschichten der Könige von Juda*[6], von den Kanzlern des Südreiches fortgeführt. 3. *Das Buch der Könige von Juda und Israël*, aus der Vereinigung der beiden vorhergegangenen Werke entstanden[7]. 4. *Der Midrasch zum Buche der Könige*[8]. 5. *Geschichte des Königs Usija*, verfasst von Jesaja ben Amoz[9]. 6. *Geschichte des Chiskija und seiner frommen Werke*, vom Propheten Jesaja

---

1. 2 Kö. 15, 8—22, 2; 2 Chr. K. 26—32. — 2. Natürlich rechnet man 1 Kö. K. 1—12, 1 nicht dazu, da dies nur Fortsetzung von 1 S. 13, 1 ist. Dieses Königsbuch von 12, 1 ab unterscheidet sich nach Form und Ziel, nach den Quellen und nach der Erzählungsweise vom Vorhergehenden. — 3. Siehe m. Schrift: Kanon des AT. S. 17—18. — 4. Siehe weiterhin. — 5. 2 Kö. 15, 11. 15. 21. 26. 31 u. s. w. — 6. 2 Kö. 15, 6. 36; 16, 19; 20, 20; 21, 17. 25; 23, 38. — 7. Ueber die mannigfachen Namen s. 2 Chr. 16, 11; 25, 21; 28, 36; 33, 18; wozu auch 20, 34 gehört. Siehe ob. S. 214. — 8. Siehe oben l. c. — 9. 2 Chr. 26, 22.

geschrieben[1]. 7. *Geschichte der fehlgeschlagenen Expedition des assyrischen Königs Sancherib gegen Juda und Aegypten*, Erzählung über *Chiskija's* Krankheit und Genesung und Nachricht über die Gesandtschaft des babylonischen Königs *Merodach-Baladan*[2]. 8. *Geschichte des Judäerkönigs Menascheh* von *Chosaj* (Chosaja)[3]. Das sind die 8 Schriften, welche einst als Quellen für unsere Epoche gedient und nur noch in den jirmijanischen und esraischen Compendien eine Erwähnung gefunden haben. — B. In Bezug auf das dichterische Schriftthum dieser Epoche haben wir zu erwähnen: 1) *Die grösste und kunstvollste dialogische Lehrdichtung Ijjob in 5 Abschnitten mit Prolog und Epilog*, von einem unbekannten Dichter um 690—680 gedichtet. Die Abschnitte, Stufen oder Gänge dieser Dichtung sind: a) Prolog, d. i. Leben, Wesen, Leiden, Klage Ijjob's und Ankunft der 3 Freunde[4]; b) erster dialogischer Streitgang mit seinen Freunden[5]; c) zweiter dialogischer Streitgang mit seinen Freunden[6]; d) dritter und letzter dialogischer Streitgang mit seinen Freunden[7]; e) die drei Monologe Ijjob's als menschlicher Versuch der Lösung des Streitgegenstandes[8]; f) die zwei hochdichterischen Reden Gottes über den Lehrgegenstand des Streits[9]; g) Epilog oder Ijjob's Erlösung und Verherrlichung[10]. 2) *Eine beschreibende Dichtung vom Nilpferde und dem Krokodil*, um 650 gedichtet und in das Ijjob-Werk eingeschaltet[11]. 3) *Elihu's vier dichterische Reden*, dem Ijjob-Werke etwa 630 von einem unbekannten Lehrer zugedichtet und dem Werke angefügt[12]. — Eine neue Art von Lehrdichtungen, die nicht in dialogischen, beschreibenden, philosophischen und monologischen Formen, sondern in Gestalt von Spruchpoësieen auftraten und sich durch Gedrungenheit und Zuspitzung des Gedankens, durch Hereinziehung aller möglichen Weisheitslehren auszeichnen, bilden folgende Sammlungen: 4) Die chiskijanische Spruchsammlung, von dem Chiskija-Collegium etwa 700 zu Jerusalem veranlasst und zu-

---

1. 2 Chr. 32, 32. Ueber den Beisatz s. ob. S. 215 Anm. 9. — 2. Jes. K. 36—39; ob. S. 215—216. — 3. 2 Chr. 33, 19; ob. S. 216. — 4. Hi. K. 1—3. — 5. Das. K. 4—14. — 6. Das. K. 15—21. — 7. Das. K. 22—28. — 8. Das. K. 29—31. Es schliesst mit תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב, weil damit die eigentliche Kunstdichtung zu Ende ist. — 9. Das. 38, 1—40, 14; 42, 1—6. — 10. Das. 42, 7—17. — 11. Das. 40, 15—41, 26. — 12. Das. K. 32—37 und zwar die erste Rede 32, 9—33, 33; die zweite 34, 1—37; die dritte K. 35; die vierte K. 36—37.

sammengetragen, wie man aus der Ueberschrift sieht und wie überhaupt dieses Collegium die zerstreuten Schriftstücke geschichtlichen, dichterischen oder prophetischen Inhalts gesammelt hat [1]. 5) Eine andere spätere Spruchsammlung, von dem immer noch fortbestehenden Chiskija-Collegium unter Menascheh zusammengestellt, wozu auch Sprüche aus dieser Zeit (c. 650) mit allen Merkmalen dieser Zeiten [2]. Hier wurde schon das alte Buhlenlied, von dem oben gesprochen wurde [3], eingeschoben und mit den Mahnsprüchen verflochten. Diese Spruchdichtungen werden weiterhin nach ihrem Sprachcharakter und Inhalte und nach der Zeit ihrer Abfassung ausführlich geschildert werden. Diesen Lehrdichtungen in ihren verschiedensten Arten folgen nun die lyrischen dieser Epoche: 6) Der *jirmijanische* Psalter, d. h. die zweite Sammlung in dem grossen Psalmbuche, aus 30 religiösen Liedern bestehend [4] und von Jirmija schon als ein in sich geschlossenes und festes Psalmenbuch gesammelt [5]. 7) *Eine andere kleinere Psalmen-Sammlung,* die gleichsam einen Nachtrag zu der dem Jirmija vorgelegenen Sammlung ausmacht, ist die jetzt das dritte Buch des Psalters bildende Gruppe von 18 religiösen Liedern [6], mit einem besonderen doxologischen Schluss [7]. In den später dazugehörigen Ueberschriften werden diese Lieder nur darum als asafische, korachitische und davidische bezeichnet, weil der Ueberschreiber sie als im Geiste dieser Sänger gedichtet glaubt. Selbstverständlich werden hier die 2 Sammlungen nur im Ganzen und Grossen in Betracht gezogen, obgleich, wenn auch seltener, sich Lieder aus der früheren Epoche und wieder aus der späteren Zeit eingemischt haben. Ferner sind in den Psalmen dieser Epoche wie in denen der früheren nicht blos Dichtungen religiöser Lyrik, sondern auch Oden, Elegien, volksgeschichtliche, epische oder auch rein weltliche Lieder vertreten [8]. — C. Die zahlreichen, gerade in dieser Epoche am meisten ausgebildeten Schriftthümer aus der Klasse der *Pro-*

---

1. Sprüche K. 25—29; s. Kanon d. AT. S. 78—80; ob. S. 170; *Ewald,* d. sal. Schriften S. 45. — 2. Spr. K. 1—9; *Ewald* l. l. p. 47—55. — 3. Ob. S. 124. (Spr. 3, 9 f.). Die Sammlung (Spr. 22, 17—24, 34) eines späteren Dichters, die Sprüche des *Agur* (Spr. 30, 1—31, 9), und das alfabetische Lied von dem Lob des tugendsamen Weibes (Spr. 31, 10—31) gehören in die nächste Epoche. — 4. Ps. 42—72. — 5. Siehe ob. S. 187. Die erste Sammlung machte *Chiskija.* — 6. Ps. 73—89; ob. S. 188—189. — 7. Ps. 89, 53. In diesen 3 Sammlungen sind bereits 4 Psalmen Chiskija's, 14 aus der Zeit Menascheh's und 14 von Jirmija. — 8. Ob. S. 190.

phetie und *Rhetorik*. Zu dieser Klasse sind zu rechnen: 1) zwei prophetische Reden, gesprochen und niedergeschrieben, ein kleines Prophetenbuch bildend und dem Prophetenbuche *Secharja's* angehängt[1]. Der Redner und Verfasser ist ein ungenannter Seher aus Jerusalem um 748, als im Nordreiche *Pekach*, im Südreiche *Jotam* regierten und die assyrische Grossmacht sich in verderblicher Weise über das Zehnstämmereich herzuwälzen begann. Die *erste* Rede, aus vier grossen gleichmässigen Strophen bestehend[2], schildert den auf Zijon in nächster Zeit erstehenden Messias und die messianische Zeit, d. h. das Erstehen eines Königs der davidischen Dynastie. Dieser messianische König wird zwar das über das *Chadrach-Land* (Syrien), über *Chamat*, *Phönikien* und die kleinen Reiche Filistäa's einbrechende Ungewitter nicht verhindern, vielmehr die Züchtigung dieser Reiche bis zur Bekehrung zu Jehova zulassen, aber für das Reich Juda wird er Frieden schaffen und zuletzt den ganzen Umfang des alten davidischen Reiches herstellen. Das Zehnstämmereich, das sich mit Syrien gegen Juda verbunden, hat zwar durch den Verlust von *Gilad* und der *Libanongebiete*, durch die sich fortsetzenden assyrischen Invasionen und Exilirungen vieler Bewohner genugsam gebüsst, wird aber als besonderes Reich untergehen, doch durch den erhofften davidischen König wird es an der messianischen Herrlichkeit Theil nehmen. Die *zweite* Rede[3] verkündet den Untergang des sündhaften Nordreiches mit seinen unverbesserlichen Fürsten und Gewaltigen, die Zertrümmerung durch die Assyrer wie früher die der heidnischen Reiche. In dieser Rede entwirft der Unbekannte eine Ueberschau seiner prophetischen Wirksamkeit für Erhaltung dieses Reiches und ist endlich zu der Ueberzeugung gekommen, dass es die Selbständigkeit dieses Reiches erheischt, sich dem messianischen davidischen Reiche anzuschliessen. — 2) Das grosse Prophetenbuch von *Jesaja ben Amoz* in Jerusalem, dem grössten schriftstellerischen Propheten und hochdichterischen Redner des hebräischen Alterthums, dessen prophetische Wirksamkeit mit dem Todesjahre Usija's 758 begann, deren Spuren aber sich nach dem Eintreffen der babylonischen Gesandtschaft bei Chiskija (711) und nach den ersten Jahren der von Jesaja dem

1. Sech. K. 9—11 u. 13, 7—9. — 2. Das. K. 9—10. — 3. Das. K. 11 u. 13, 7—9.

Chiskija nach seiner Krankheit noch verkündeten 15 Jahre verlieren (709). Innerhalb dieser 49 Jahre entstanden seine grossen prophetischen Reden, die er in *sieben* abgeschlossenen zu verschiedenen Zeiten verfassten Büchern niederlegte[1], nachdem seine Berufung und Weihung zum Propheten, seine Inauguration, um 758 (K. 6.) vorangegangen. — 3) Das aus sieben Kapiteln bestehende Prophetenbuch von *Micha* aus Moreschet (-Gat) in Juda, dem jüngern Zeitgenossen Jesaja's, welcher ebenfalls in seiner Prophetie nur das Reich Juda und dessen Hauptstadt Jerusalem im Auge hatte. Obgleich er, der richtigen, später entstandenen Ueberschrift zufolge, unter *Jotam*, *Achas* und *Chiskija* gelebt haben soll, so erstreckte sich doch seine prophetische Thätigkeit nur auf 10 Jahre unter der Regierung Chiskija's (723—13). Sie begann nämlich ungefähr zwei Jahre vor der Erstürmung Samaria's (723) und dauerte bis zum Einfalle Sancherib's in Judäa, wo noch die Belagerung Jerusalem's bevorstand. Das aus drei Abtheilungen bestehende Buch behandelt die durch die Assyrer drohende Katastrophe Samaria's, wobei auch Juda leiden werde, sowie das auch Juda später wegen seiner schlechten Berather treffende Unglück, worauf dann vom Propheten Aussichten auf die Zukunft, auf die einstige Vereinigung von ganz Israël unter einem davidischen König und auf eine messianische Zeit eröffnet werden. Die letzten zwei Kapitel (6 und 7) werden als von einem Ungenannten herrührend angesehen. — 4) Das Prophetenbuch *Nachum's* aus Elkosch in Assyrien, des jüngern Zeitgenossen des Chiskija. Die Thätigkeit dieses Propheten erstreckte sich von 715 bis 696. Nachdem *No-Amon* oder das oberägyptische Theben von *Sargon* im Jahre 715 zerstört war, *Sancherib* im Jahre 712 bei Jerusalem eine Niederlage erlitten und im Jahre 710 die Meder unter *Dejoces* sich von Assyrien losgerissen hatten und eine selbständige Macht geworden waren, verkündet er die Belagerung und Zerstörung Niniveh's durch *Dejoces*, worüber Näheres weiterhin. — 5) Das Prophetenbuch *Zefanja's*, welcher zur Zeit des Judäerkönigs *Josija* und zwar

1. Diese sieben Schriften sind: I. Jes. 2, 2—5, 25; 9, 7—10, 4; 5, 26. 30. II. Jes. 6, 1—9, 6; 17, 1—11. III. Jes. K. 1. Die Aussprüche über fremde Völker 14, 28—32; K. 15; 21, 11—12; 13—17. IV. Jes. 22, 1—14; 15—25; K. 23. V. Jes. K. 28—32. VI. Jes. 10, 5—12, 6; 14, 24—27; 17, 12—18, 7; K. 18. 20. 33; 37, 22—35. VII. Jes. K. 19. Ausführliches über diese 7 Einzelschriften im grossen Prophetenbuche folgt weiterhin.

zwischen dem 12. und 18. Regierungsjahre desselben[1] (630—624) weissagte. Nachum spricht 627 noch von einem „Reste abgöttischer Priester“ (1, 4) und von einem heranrückenden feindlichen Heer, das als Geissel Gottes für Israël und die Heiden auch in Palästina eindringt[2], worunter er die Skythen mit ihren furchtbaren Schaaren meint, welche um diese Zeit nach Palästina einbrachen (627), um nach Aegypten zu gehen, bis Psammetich sie zur Umkehr bewog[3]. Das sind die Prophetenbücher aus der Zeit dieser Epoche (775—625), die man die assyrische nennt, wobei einige kleinere Prophetien Ungenannter für die ausführlichere Darstellung verspart sind.

I. Das geschichtliche Schriftthum dieser Epoche (775—625).

1. *Ueber die Geschichtsurkunden im Allgemeinen.* In den einleitenden Kapiteln zu unserer dritten Epoche wurde bereits über Umfang und Chronologie, assyrischen und babylonischen Synchronismus und über die Mannigfaltigkeit der Schriftthümer der 150 Jahre von 775—625 v. Chr. in Kürze das Nöthigste skizzirt, und es bleibt uns nur übrig, auf die durchgehends angebauten drei Klassen der Literatur auch für unsere Epoche näher einzugehen. Wenn wir mit dem geschichtlichen Schriftthum beginnen, so wollen wir gleich bemerken, dass von einem geschichtlichen Gemälde des Doppelreiches, von einem überschaulichen Bilde der politischen, socialen, sittlichen und religiösen Verhältnisse für die 150 Jahre dieser Epoche hier abgesehen wird. Denn da der Ausgang der gespaltenen Königthümer hier nur über das erste Drittel dieser Epoche sich erstreckt, für die andern zwei Drittel offenbar ein anderes Gemälde nothwendig ist, ferner der mächtige assyrische Einfluss, die Bürgerkriege, die Dynastienausrottungen und die furchtbaren anarchischen und erschütternden innern Zustände solche wechselvolle Verhältnisse herbeigeführt haben, dass ein entsprechendes Bild dieser Zustände einen zu

1. Die Abstellung des Götzendienstes begann im 12. Jahre Josija's, die Vollendung der Reformen und der Cultuseinigung im 18. (s. 2 Chr. 31, 3. 8; 35, 19, wonach 2 Kö. 22, 3 und 23, 23 zu berichtigen ist). Siehe *Movers*, Chronik S. 334—336. — 2. Zef. 1, 7. 12. 13. 14. 16. — 3. *Herodot* 1, 105. Auf dem Rückwege plünderten sie einen Tempel zu Askalon (*Herodot* 4, 67).

grossen Raum beanspruchen müsste, so scheint es gerathener diese Zeichnung dem Geschichtschreiber von Beruf zu überlassen. Was die Geschichtsquellen dieser ganzen Periode anbelangt, so haben wir bereits oben erwähnt [1], dass wir für die 3 letzten Epochen dieser Periode keine abgeschlossenen Zeitbücher, sondern nur die Annalen für die Geschichte des Zehnstämmereiches von 975—721 v. Chr., eine Chronik für die Geschichte des Südreiches Juda von 975—588 haben. Das aus diesen beiden Schriften, im prophetischen Geiste, mit Benutzung einiger monographischer Regentenbiographien [2] auszüglich bearbeitete Königsbuch, sowie ein späterer mit Benutzung einiger anderer untergegangener Quellen gefertigter Auszug, liegen uns jetzt als chronikartige Geschichtsquellen vor [3]. Diese *zwei* auszüglichen Arbeiten, durch welche die geschichtlichen Urschriften verloren gingen, sind die einzigen, die wir für die drei erwähnten Epochen (975—588) besitzen; sie bilden in der That in ihrer letzten Redaction eine Einheit, und mit ihnen haben wir zu beginnen. Die Auszüge, welche das eigentliche Königsbuch mit prophetischem Gepräge bilden, stammen der Ueberlieferung zufolge von *Jirmija* im Beginne des Exils (588), d. h. er oder ein anderer prophetischer Schriftsteller dieser Zeit ist der letzte Redactor desselben. Der Auszug in dem Chronikbuche, der sich dem esra-nehemijanischen Geschichtswerke anschliesst, stammt in seiner letzten Redaction mit dem priesterlichen Gepräge von *Esra* um 450 her. Wir haben aber über diese Auszüge als besondere Schriften erst weiterhin bei Jirmija und Esra zu sprechen. Unter Königsbuch, der auszüglichen Arbeit Jirmija's nach der Ueberlieferung, versteht man nur denjenigen Theil unseres Königsbuches, der über die Zeit von der Spaltung des Reiches (975) bis zum Untergange des judäischen Staats (588) handelt [4], welcher Theil eine in sich abgeschlossene Schrift ist, während der Theil über das einheitliche Königthum Israël's [5] eine frühere für sich bestehende geschichtliche Schrift ist [6]. Das Chronikbuch ist ganz und gar von *Esra* zusammengestellt, wie wir weiterhin sehen werden, nur dass sowohl beim Königsbuche als in der Chronik einige weiterführende Notizen von späterer

---

1. Ob. S. 200 u. 207. — 2. 1 Kö. K. 12—25. — 3. 2 Kö. K. 1 bis zu Ende; 2 Chr. K. 10—36. — 4. 1 Kö. K. 12 — 2 Kö. K. 25. — 5. 1 S. 13, 1 — 1 Kö. 12, 1. — 6. Siehe ob. S. 208.

Hand angefügt sind[1]. Ueber die prophetischen Zwecke und Ziele, über Plan, Styl, Sprachfarbe und Ausführung der in aller Kürze chronikartig aufgezählten Könige und Ereignisse, über den durch das ganze Königsbuch sich ziehenden rothen Faden, wie über den priesterlichen Grundcharakter des Chronikbuches, haben wir nur wenig zu dem oben Gegebenen[2] hinzuzufügen. Ebenso haben wir bereits das Nöthigste über die quellenmässigen Urkunden im Königsbuche und in der Chronik, über die Reichskanzler und ihre Arbeiten, über die Reihe der vorhanden gewesenen Einzelschriften, über die verlorenen und erhaltenen Geschichtsquellen für die dritte Periode schon oben zusammengestellt[3]. Es bleibt uns nur übrig, auf diejenigen Partien der zwei Auszüge näher einzugehen, welche unserer Epoche (775—625) speciell gewidmet sind.

2. *Die Geschichtsquellen unserer Epoche im Besonderen.* Für die jüdische Geschichte der assyrischen Zeiten von 775—625 haben wir aus dem Königsbuche, nach einem zuletzt redigirten Auszuge Jirmija's, das Stück 2 Kön. 15, 8 bis 22, 2, d. h. das bis zum 14. Regierungsjahre *Josija's* Erzählte hervorzuheben. Aber dieser Ausschnitt von kaum 7 Kapiteln erfüllt natürlich nicht einmal den Zweck der dürftigsten Chronik. Ein Gleiches ist mit dem ärmlichen Auszuge im Chronikbuche des Esra der Fall, wo der Auszug für unsere Epoche von 2 Chr. 26, 2—34, 7 reicht; diese 8 Kapitel gewähren auch kein Bild dieser bewegten und zerklüfteten Zeit. Dazu kommt noch, dass selbst die nur 7 Kapitel starke Partie des Königsbuches nicht ausschliesslich für den geschichtlichen, sondern auch für den prophetischen Zweck redigirt wurden. Der letzte Redactor hatte gar nicht die Absicht, alle Begebnisse zu berichten, die Summe der Ereignisse aufzuzählen, nicht einmal die Königslisten vollständig zu geben, sondern in dem summarischen Durchlaufen jener wechselvollen Zeiten bis zur Endkatastrophe (Exil) dem Volke in prophetischer Weise einen Spiegel vorzuhalten, um zu belehren, zu ermahnen und zu trösten. Es galt dem Redactor als Hauptsache, den theokratischen Geist der jüdischen Nationalgeschichte hervorzukehren und nachzuweisen, wie das Festhalten an Gesetz und Sittenlehre Mose's, am Monotheismus mit allen Consequenzen, eine gesegnete und ruhige Geschichtsentwickelung zur Folge haben müsse,

1. S. ob. S. 199. — 2. Ob. S. 209—210. — 3. Ob. S. 211—218.

und wie umgekehrt alle Missgeschicke und die traurigen Zustände des Volkes und sogar der völlige Untergang nur die Folge der Abkehr von Gott und der Zuwendung zum heidnischen Wesen sind. Diese prophetischen Bemerkungen nehmen in den 7 Kapiteln einen ansehnlichen Raum ein[1], so dass das rein Geschichtliche noch mehr zusammenschrumpft. Eine Anzahl geschichtlicher Einzelheiten der ihm vorgelegenen quellenmässigen Urkunden berührt der Redactor daher gar nicht, in Folge der Hervorkehrung des erwähnten Grundgedankens, höchstens dass er bei allen Königen von Israël und Juda auf die ausführlichen Grundschriften verweist[2]. Dieser eigenthümliche Pragmatismus, die synchronistische Behandlung beider Reiche, die ausschliessliche Anerkennung des davidischen Reiches als von Gott eingesetzt, das Halten Jerusalem's für die wahre Gottesstadt, das Eifern gegen falsche Propheten, bilden, wie schon oben ausführlich erörtert ist[3], das Gepräge dieser Geschichte. Dazu gehören noch die Betrachtungen über den Untergang des Reiches Israël[4], über die Entvölkerung[5], über den religiösen Zustand der heidnischen Kolonisten[6], die Hinweisungen auf erfüllte Weissagungen[7], Rückweisungen auf frühere Propheten[8], Citate aus dem Fünfbuch u. s. w., welche das eigentlich geschichtliche Element nicht bereichern. In noch geringerem Grade erfüllen die 8 Kapitel in unserem Chronikbuche, welche die Geschichte der 150 Jahre unserer Epoche erzählen, den erwünschten geschichtlichen Zweck[9]. Wenn schon *Jirmija* bei den frommen Thaten Chiskija's und den Ereignissen seiner Zeit, nach der Einzelschrift vom Propheten Jesaja und nach den Zeitbüchern der judäischen Könige, sowie bei der Betrachtung der Kehrseite bei Menascheh, länger verweilt, insoweit dies dem prophetischen Grundgedanken entspricht, so steigerte diese Abschweifung noch der schriftgelehrte *Esra*, obgleich ihm noch eine grössere Zahl geschicht-

1. Siehe 2 Kö. 15, 8. 9. 12. 18. 24. 28. 34—35; 16, 2—4. 10—18; 17, 2. 17—23. 25—41; 18, 4—7. 12; 19, 3—7. 15—34; 21, 2—16. 20; 22, 2. — 2. Auf das סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל beruft er sich bei *Secharja* 2 Kö. 15, 11, *Schallum* 15, 15, *Menachem* 15, 21, *Pekachja* 15, 26, *Pekach* 15, 31; auf das סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה bei *Asarja* (Usija) 15, 6, *Jotam* 15, 36, *Achas* 16, 19, *Chiskija* 20, 20, *Menascheh* 21, 17, *Amon* 21, 25, *Josija* 22, 28. — 3. Ob. S. 209—210. — 4. 2 Kö. 17, 7—23 u. Vs. 19. 20 bezieht sich sogar auf den Untergang Juda's. — 5. Das. 17, 24—25. — 6. Das. 17, 24—41. — 7. Das. 17, 23. — 8. Das. 15, 12 (Jehu). — 9. Ob. S. 210.

licher Urkunden vorgelegen hat. Er verweist auf „die vollständige Lebensgeschichte Usija's von dem Propheten Jesaja"[1], auf „die Zeitbücher der Könige Israël's und Juda's"[2], auf „das Leben Chiskija's von Jesaja"[3] und auf die besondere „Schrift über Menascheh von Chosa(ja)"[4], aber wie es scheint, nur um mehr Raum für seine mit Vorliebe verfolgte Tendenz zu gewinnen. Sein Grundgedanke ist der priesterliche, wie bei Jirmija der prophetische. Er beschreibt gern den Glanz des Kultus, die frommen Werke der Könige für die Theokratie, den Tempeldienst, die Rückkehr zur Religion im priesterlichen Sinne, malt das glänzende und grosse Pesach-Fest, verherrlicht die guten Könige und hebt den Opferdienst mit seinen Tempel- und Gottesliedern hervor, insofern er nach dem Fünfbuche ausgeführt wird[5]. Aber ungeachtet dass der Auszug der 15 Kapitel der Geschichte unserer Epoche[6], wenn man die Abschweifungen von prophetischem und priesterlichem Charakter abzieht, in seinem geschichtlichen Umfange noch sehr zusammenschrumpft, so fliessen doch gerade für die assyrische Zeit anderweitige ergiebige geschichtliche Angaben und Ausführungen in dem prophetischen Schriftthume, wo man sie am wenigsten sucht. Die Geschichte der 150 Jahre (775—625 v. Chr.) im Königs- und Chronikbuche sind nur die umrisslichen Linien, wozu die Propheten *Secharja I.*[7], *Jesaja I., Micha, Zefanja, Nachum* und eine Anzahl dem Namen nach Unbekannter das eigentliche Gemälde, die Ausführung im Einzelnen, die Ergänzung und das ganze geschichtliche Colorit geben. Auch die Dichtungen unserer Epoche, wie man aus den Sprüchen und Psalmen der assyrischen Zeit sehen kann, tragen zur Charakteristik unserer Epoche bei. Der nun nacherzählende Geschichtschreiber muss daher, nachdem er von den so eben dargelegten Grundzügen Notiz genommen, die gründliche Ausnutzung der prophetischen und dichterischen Schriften für die Geschichte dieser Zeit vornehmen, wenn er wissenschaftlich genügen will. Es versteht sich von selbst, dass die Besprechung der historischen Schriftstücke, zu denen unsere 15 Kapitel nur einen winzigen Theil bilden, erst bei

1. 2 Chr. 26, 22. Die Vollständigkeit liegt in הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים. — 2. Das. 26, 7; 28, 26; 32, 32; 33, 18. — 3. Das. 32, 32. — 4. Das. 33, 19. — 5. Ob. S. 210. — 6. Die 7 des Königsbuches und die 8 der Chronik. — 7. Den unbekannten Propheten, von welchem das Stück Sech. K. 9—11 und 13, 7—9 herrührt, kann man am besten so nennen.

jener Epoche geschehen kann, in welcher die letzte Redaction gemacht wurde. Die Eigenthümlichkeiten in Sprache und Ausdruck bei dem Königsbuche können erst bei Besprechung des Exil-Anfangs, die des Chronikbuches bei Behandlung der Esra-Zeiten zur Sprache kommen [1]. Die Verwendung der zwei Auszüge für die Geschichte, und ihre Besprechung nach Sprachform, Styl, historischer Redeweise, gehört ebenfalls nicht hierher und das Ungeschichtliche oder gar Fehlerhafte darin ist bereits oben bei der vorigen Epoche behandelt worden [2].

3. *Die geschichtlichen Hauptmomente dieser Epoche.* Die allmälige Schwächung und der endlich völlige Untergang des Reiches Israël in den ersten 50 Jahren dieser Epoche durch die in frischer Kraft auftretenden Assyrer, der Widerstand des Reiches Juda den Assyrern gegenüber in den hierauf folgenden 100 Jahren, wenn auch unter heftigen Kämpfen und Leiden, wären ganz räthselhaft und unverständlich, wenn man nicht die geschichtlichen Hauptmomente heraushöbe und mit Hilfe der prophetischen Schriften beleuchtete. Zu diesen Hauptmomenten gehören: a. Die Endschaft der Dynastie *Jehu,* welche 112 Jahre (884—772 v. Chr.) den Thron des Israëlreiches einnahm und in 5 Geschlechtern (Jehu, Joachas, Joasch, Jarobam II., Secharja), oder wenn man den Gründer Jehu nicht mitrechnet, in 4 Geschlechtern herrschte [3]. Die grosse Umwälzung durch Jehu, den Feldherrn Joram's (889), welche bestimmt war, das Nordreich zu verjüngen, der königlichen Macht daselbst den ursprünglichen Schwung, das Ansehen nach Aussen, das sittliche Selbstbewusstsein wieder zu erobern und sie durch die Religion und die Propheten zu zügeln, war bekanntlich das Werk der prophetischen Partei unter Leitung *Elischa's.* Denn die Umgestaltung und Vernichtung der Dynastie Achab war, der Geschichte zufolge, das prophetische Vermächtniss Elija's, welches Elischa durch einen seiner Prophetenjünger ausführen und das vom Meister ausgesprochene Drohorakel sich erfüllen liess [4]. Elischa sandte einen Prophe-

1. Siehe ob. S. 210—218. — 2. Ob. S. 219 f. — 3. 1 Kö. 9, 1—15, 12. — 4. 1 Kö. 21, 19. 21—24; 22, 38. Wie dieses über Achab circulirende Orakel in seinen abweichenden Formen zu deuten sei, siehe bei den Exegeten. Den Auftrag, Jehu zu salben, erhielt nach 1 Kö. 19, 16 Elija, nach 2 Kö. 8, 13 u. 9, 1—10 Elischa, welcher Widerspruch sich nur daraus erklären lässt, wenn man annimmt, dass die „*Geschichte Elija's*" eine



tenjünger nach dem von dem Heere Joram's endlich zurückeroberten *Ramot* in Gilad, wo Jehu und die Kriegsobersten Joram's mit dem Heere noch verweilt hatten, um ihn heimlich zum König von Israël zu salben und die Verschwörung zu vollenden. Jehu wurde von dem Heeresobersten zum Könige ausgerufen, wobei er auf einen erhöhten mit Stufen versehenen und von Gewändern bedeckten Stand, um die Ehren entgegen zu nehmen, treten musste, während Joram mit seinem Hoflager, seinen hohen Beamten, Vertrauten und Dienern zu Jisreel sich aufhielt, um theils sich von den schweren im Kampfe mit den Syrern erhaltenen Wunden heilen zu lassen, theils um Chasaël's Angriffe zu bewachen. Die Verschwörung gelang vollständig und die Dynastie Jehu trat an die Stelle der Dynastie Achab [1]. Als den Mann der prophetischen Partei begleiteten die besten prophetischen Ermunterungen und Orakel den Stifter des wiedergeborenen Reiches, den Jehu. Der ihn salbende Prophetenjünger, nach der Ueberlieferung der Prophet *Jona ben Amittai* [2] aus Gat-Chefer im Sebulun-Gebiet [3], redete ihn bei dieser vorgenommenen Handlung so an: „Also spricht Jehova, der Gott Israël's: ich salbe dich zum König über das Gottesvolk, über Israël, denn du sollst niederschmettern die Dynastie Achab's, deines Herrn, denn ich will rächen das durch die Isebel vergossene Blut meiner Diener, der Propheten und aller Diener Jehova's. Das ganze Haus Achab soll in Israël zu Grunde gehen bis auf den Niedrigsten desselben, bis auf dem Fröhner und Freien, wie die Dynastie des Jarobam ben Nebaṭ und wie die des Baascha. Die Isebel sollen die Hunde fressen auf dem Grundstück in Jisreel und Niemand soll sie begraben" [4]. Ferner: „das Blut des Nabot und das Blut seiner Kinder soll auf dem Acker in Jisreel bezahlt werden und da sollen die Hunde das Fleisch der Isebel fressen und soll es wie ein Düngerhaufen auf diesem Acker liegen bleiben und Niemand ihre verstümmelte Leiche wieder erkennen" [5]. Als Jehu in der That alle Glieder der Dynastie

---

besondere Schrift gewesen ist, aus welcher der Compilator das Stück 1 Kö. 19, 15—21 genommen hat.

1. 2 Kö. K. 9 u. 10. — 2. Siehe *Raschi* z. St., was übrigens wahrscheinlich ist; s. 14, 25. — 3. S. Jos. 19, 13; seine Lage ist unfern und nördlich von Nazaret zu suchen. — 4. 2 Kö. 9, 6—10. Dieses Orakel heisst übrigens auch מַשָּׂא, das Gott an Joram ergehen liess 9, 25—26. — 5. 2 Kö. 9, 25—26. 36—37. Dass dieses Orakel in einem Theile dem

Achab ausgerottet und alle Anhänger und Vertraute derselben vernichtet hatte [1], schritt er auch zur Ausrottung der Priester und Propheten des Baal, zur Vernichtung des grossen Baaltempels in Samaria mit seinen Standbildern und anderen götzendienerischen Sachen, so dass der Baalkult vollständig vertilgt wurde [2]. Unser Prophet (Jona) verkündet ihm nun das göttliche Orakel: „weil du gottgefällig gehandelt und in allen Stücken, wie es in meinem Sinne war, mit der Dynastie Achab verfahren bist, so werden noch deine Urenkel auf dem Throne Israël's sitzen“ [3], was ursprünglich s. v. a. „für immer“ bedeutet, aber bei *Secharja*, dem Ururenkel Jehu's, als letzte Grenze der Herrschaft der Dynastie Jehu angesehen wurde [4]. Jehu entsprach aber doch nicht den Erwartungen der Propheten. Er liess die Sünden von Jarobam I., die zwei goldenen Stiere oder Apisbilder zu Dan und Bet-El, bestehen, wandelte nicht einmüthig in der Lehre Jehova's, und die Verluste der Ostjordangebiete, die gezwungene Abtretung der Landstriche Gilad's (der Stammgebiete Rëuben, Gad und Menasche) bis an die südliche Grenze des östlichen Jordangebietes hin, die Ueberlassung des Arnonthals, des Baschangebietes an den syrischen Feind Chasaël, wird dieser religiösen Schwankung zugeschrieben [5]. Bei allen getäuschten Erwartungen blieben die Propheten des Nordreichs doch dieser Dynastie zugeneigt bis vor den Untergang derselben unter Secharja. Der Sohn Jehu's, Joachas, behielt Jarobam's I. Sünden bei, liess ein Astartenbild in Samaria bestehen und kam daher in einer gegen die Syrer geführten Schlacht, trotz seiner persönlichen Tapferkeit, so herunter, dass er keinen Kampf mehr wagen konnte [6]. Der Enkel Jehu's, Joasch, hatte noch die Gunst des greisen und sterbenden Elischa, welcher dem sonst heldenmüthigen König verkündete, dass er in drei Schlachten gegen die Syrer siegen und die verlornen Besitzungen im Ostjordanlande wieder erobern werde, was auch geschehen ist [7], wie er auch im Kriege mit dem Judäerkönig Amazjah siegreich war [8]. Den Urenkel Jehu's, *Jarobam II.*, kündete (825) der oben erwähnte

---

Elija in den Mund gelegt wurde, ist das Werk des Verfassers des Auszugs; s. noch 10, 10.

1. 2 Kö. 9, 14—10, 17. — 2. Das. 10, 18—28. — 3. Das. 10, 30. — 4. Das. 15, 12. — 5. Das. 10, 29. 31—33. Für לְמַצּוֹת 10, 32 hat man לְקַצּוֹת lesen wollen und nach עַל Vs. 33 haben HSS. noch שְׁפַּת. — 6. Das. 13, 1—8. — 7. 2 Kö. 13, 10—25. — 8. Das. 14, 8—16.

damals noch sehr junge Prophetenschüler[1], jetzt aber ein greiser Prophet, *Jona ben Amittai* aus Gat-Chefer, als „Retter“[2] des Zehnstämmereiches an. Er verkündete das Orakel Gottes an denselben: „Er werde durch siegreiche Feldzüge die Grenzen Israël's wie unter David wieder herstellen von Chamat (am Orontes) bis zum Meere der Arabah, d. h. bis zum todten Meer, dieses mit eingeschlossen[3]; er werde Damask und Chamat zurückerobern, soweit es einst zu Juda unter Salomo gehört hatte“[4]. Als Grund wird angegeben: Gott sah die Verkommenheit Israël's, die sehr herbe war, sah die Ordnung ausser Rand und Band (ohne Fröhner und ohne Freie) und Israël ohne Retter; da er nun zu den Propheten gesprochen, den Namen Israël's nicht auszulöschen, so sandte er Jarobam als Retter und Heiland[5]. *Jarobam II.* erfüllte wirklich schon am Anfange seiner Regierung die empfangene Sendung als Bekämpfer der Heiden, indem er das ostjordanische Gebiet, Damask, wie Ammon und Moab zurückeroberte[6], wenn er auch die einheimischen Regierungen bestehen liess und nur die Oberherrschaft behielt[7]. Nach langer Drangsal und Zersplitterung wohnte das Volk endlich wieder ruhig in seinen Zelten „wie in der Vorzeit Tagen“[8], und wenn auch manche Uebel für das Reich vorübergehend eintrafen, als Dürre, Misswachs, Heuschrecken, Pest, grosses Erdbeben[9], so scheuchten sie doch das Volk nicht aus der stolzen Ruhe und dem üppigen Wohlleben auf. Aber eben im Verlaufe der langen Regierung Jarobam's rissen Schwelgerei, Unmässigkeit, Verweichlichung, lockere Sitten, Spott, Zweifelsucht, Erschlaffung der häuslichen Zucht und andere Laster ein, namentlich die mannigfachen heidnischen Kulte und Götterfeste, welche die Propheten Amos und Hosea mit flammenden Worten geisselten und die in den Sprüchen dieser Zeit sich abspiegeln[10]. In Folge solcher zerstörender Elemente im Innern musste das Haus Jehu untergehen, wie es in der That mit dem Ururenkel *Secharja* that-

---

1. 2 Kö. 9, 4 wird er bei der Salbung Jehu's הַנַּעַר הַנַּעַר הַנָּבִיא genannt und er könnte wohl nach 59 Jahren den Antritt Jarobam's II. erlebt haben. — 2. עֹזֵר 14, 26. — 3. Das. 14, 25. — 4. Das. 14, 28 ist das ל in לִיהוּדָה der Genitiv, d. h. Juda's, und בְּיִשְׂרָאֵל zeigt den Staat an, in den es einverleibt werden soll. — 5. Das. 14, 26—27. — 6. Am. 6, 18. — 7. Am. 1, 3—5. 13—15; 2, 1—3. — 8. 2 Kö. 13, 5. — 9. Am. 4, 6—11; Hos. 2, 7; 7, 14; Am. 1, 1. — 10. Vergleiche das Buch Amos, nam. 2, 7; 3, 9; 4, 1—8; 8, 13; Hos. K. 4; Spr. 28, 3. 15. 21; 29, 4. 19. 21.

sächlich geschah[1] (772), und das alte Prophetenthum im Zehnstämmereich, mit seiner parteiischen Gewaltsamkeit, wie sie dem Elija, Elischa und Jona noch anklebte, sank gegen die Uebermacht des Königthums zusammen, da es mit dem Hause Jehu dieselbe Erfahrung wie mit dem Hause Achab machte. Seitdem erstrebte das Prophetenthum keine Selbstmacht im Reiche, getraute sich nicht mehr Könige ein- und abzusetzen, legte in der Sprache auch das Thaumaturgische, augenblicklich Ueberraschende ab, und beschränkte sich auf die Verkündigung der ewigen Wahrheit, wozu Hosea schon als Vorbild diente. Der letzte Prophet der alten Art war *Jona*, von dem die Sage Wunderbares über sein Leben und Wirken unter den Heiden erhalten hat, dessen Weissagung aber sich nicht erfüllt habe, und der zum Träger der Dichtung im spätern Jona-Buch geworden ist, um eine Rechtfertigung für Nichterfüllung von Weissagungen zu geben[2].

4. b. Das *zweite* geschichtliche Moment ist der Untergang des Zehnstämmereiches, nachdem bei der Vernichtung der Dynastie Jehu in Secharja sich im Bürgerkriege zu gleicher Zeit drei Könige aus der Reihe der Krieger aufwarfen, *Schallum*, *Kobal-Am*[3] und *Menachem*, und mit Secharja noch Schallum und Kobal-Am in einem Monat umgebracht wurden. Die prophetische Darstellung von *Secharja I.* über die drei Hirten, welche in einem Monat vernichtet wurden, hat dieses anarchische Ereigniss im Sinn[4]. Die Geschichte Menachem's, der sich zehn Jahre im zerrissenen und bedeutend verkleinerten Reiche[5] behauptete, liefert bereits ein trauriges Bild des Unterganges des Nordreiches[6]. Er hatte um seine Anerkennung so sehr zu kämpfen und so sehr durch Schrecken die innere Ruhe zu erzwingen, dass er froh sein musste, mit Usija Frieden halten zu können und den Schutz Assyriens

---

1. 2 Kö. 15, 8—12. — 2. Siehe *Ewald*, Gesch. d. V. Isr. 2. Ausg. III. S. 549—592. — 3. *Kobal-Am* ist schon nach den LXX Eigenname, über den der Auszug (2 Kö. 15, 10) die geschichtliche Notiz weggelassen hat, weil er, sich wahrscheinlich im jenseitigen Gebiet zum König aufwerfend, dort von den Einwohnern getödtet wurde, indem sie sich lieber, gleich Ammon und Moab, in den Schutz Usija's begaben (*Ewald* l. l. S. 599). — 4. Sech. 11, 5—8. — 5. Die seit Jarobam II., der die Oberhoheit über Ammon, Moab, Damask u. s. w. hatte, unterworfenen ostjordanischen Gebiete waren bereits abgefallen und wurden zum Theil ohne Schwierigkeit von Usija genommen. — 6. 2 Kö. 15, 13—22.

gegen die inneren Feinde durch schweren Tribut zu erkaufen.

5. Ueber die politischen, socialen, sittlichen und religiösen Zustände unter Menachem (770—760), über die Gesetz- und Zuchtlosigkeit, über die blutigen Gräuel zu Mizpeh in Gilad, über die Einbusse aller Macht und Ehre im Reiche, über die blutigen Rotten der Priester, über Bündnisse mit Aegypten und Assyrien berichtet uns ausführlich der gleichzeitige Prophet Hosea in seinem Prophetenbuche[1], und in Jesaja[2], Secharja I.[3] und in der Spruch-Sammlung jener Zeit spiegeln sich ebenfalls diese Zustände ab[4]. Am Ende der Herrschaft Menachem's (c. 761) kam der assyrische König Pul ins Land[5], wovon Hosea noch nichts weiss, und das Reich Israël wurde tributpflichtig[6]. Mit dem Sohne Menachem's, Pekachja (760—759), ging auch die Dynastie unter, indem dieser König ermordet wurde[7]. Der Mörder Pekach, der die Stelle des Ermordeten einnahm, wusste zwar durch Bändigung der innern Anarchie das morsche Reich noch 20 Jahre zu halten (759—739), aber durch welche grausame und wilde Weise ihm dies möglich geworden, schildert uns in ergreifender Sprache der gleichzeitige Prophet Secharja I.[8]. Kaum ist dem *Pekach* die innere Bändigung gelungen, als er die alte Feindschaft gegen das Bruderreich anfachte, die Ansprüche auf die Gebiete jenseits des Jordan zum Vorwand nahm, um feindlich gegen Juda aufzutreten, und sich mit dem Erbfeinde, dem syrischen König *Rezin*, vereinigte. Der Krieg Juda's mit Rezin und Pekach dauerte viele Jahre hindurch unter den Judäerkönigen *Jotam* und *Achas*[9]. Ein treffliches Bild dieser Kämpfe liefern uns die Propheten *Jesaja I.* und *Secharja I.*[10], während das Königsbuch[11] diese Kriege nur oberflächlich berührt[12]. *Achas* sah sich genöthigt den assyrischen König *Tiglat-Pileser* zu Hilfe zu rufen, was ihm durch Entleerung der Tempel- und Königsschätze gelang. Dadurch wurde er von seinen Feinden befreit. Die Assyrer tödteten Rezin, zerstörten das syrische Reich und exilirten die Damaskener nach dem

1. Siehe die Zusammenstellung bei *Ewald*, Gesch. III. S. 600. — 2. Jes. 9, 10. 18—20; 17, 2. — 3. Sech. 11, 6. 10. — 4. Spr. 28, 2 f. 12. 15. 28; 29, 2. 4. 12. 16. *Ewald* l. c. — 5. Vor בָּא 2 Kö. 15, 19 ist בִּימֵי ausgefallen (LXX). — 6. 2 Kö. 15, 17 f. — 7. Das. 15, 23—26. — 8. Sech. 10, 3; 11, 16 f.; 13, 7. — 9. 2 Kö. 15, 37. — 10. Jes. K. 7; 9, 7—9. 30; 17, 1—11. Sech. 11, 14. — 11. 2 Kö. 15, 37; 16, 5—6. — 12. *Ewald* l. l. (S. 603—606) hat die Einzelheiten zu einem vollständigen Gemälde verbunden.

Kir-Gebiete (im heutigen Georgien). Dem Pekach nahmen sie das ganze nördliche und das ostjordanische Gebiet ab und exilirten die Israëliten der abgenommenen Striche nach entfernten assyrischen Gebieten [1]. Die gleichzeitigen Propheten in Juda sprachen mitleidsvoll von dieser Deportation der nördlichen und ostjordanischen Israëliten unter Pekach, und äusserten ihre Mitgefühle in rührenden Worten, nur dass sie in diesen Leiden des so klein gemachten und zur Vasallenschaft herabgesunkenen Reiches die Hoffnung sahen, dass das Nordreich sich zunächst ganz mit Juda vereinigen und daraus in Zukunft *ein* grosses davidisches Reich entstehen werde [2]. Das von *Pekach* muthwillig herbeigeführte Unglück fachte den Groll der Unterthanen von neuem an, daher er in einer von Hosea angezettelten Verschwörung 738 getödtet wurde, ohne dass jedoch der Mordstifter den Thron sogleich einnehmen konnte. Erst nach neunjähriger Anarchie (738—729) gelang es *Hosea ben Ela* den zerbrechlichen Thron zu besteigen (729), und obgleich er ein besserer König als sein Vorgänger war [3], so musste er doch, was die Propheten seit 50 Jahren vorausgesagt hatten, den Untergang des Reiches nach neunjähriger Regierung erleben (721) [4]. Hosea wollte zur Unzeit den von Menachem begangenen Fehler gut machen und die gegen Tiglat-Pileser eingegangenen Verbindlichkeiten bei dem Nachfolger Salmanasar brechen, um von dem assyrischen Drucke frei zu werden. Salmanasar war damals in Kampf mit Phönikien verwickelt und hatte auch mancherlei Niederlagen erlitten [5]. Hosea hielt daher die Zeit für günstig und wandte sich an den ägyptischen König *Sevechos* (So) [6], um mit ihm ein Schutz- und Trutzbündniss gegen Assyrien einzugehen. Auch die Phönikier hofften damals viel von Aegypten [7].

6. Schon seit dem Sturze der Dynastie Jehu hatte das unter krampfhaften Zuckungen noch fortlebende, aber dem Untergange entgegeneilende Nordreich nach Aegypten ausgeschaut, und in den letzten 50 Jahren hatten bei den Erschütterungen und Bürgerkriegen, bei den Fortschleppungen zahlreicher Israëliten nach assyrischen Provinzen Viele eine Zuflucht in Aegypten

---

1. 2 Kö. 15, 29; 16, 6—9; Sech. K. 9—11; 13, 7—9. — 2. Sech. 10, 7—12; Jes. 8, 23; Mich. 7, 14. — 3. 2 Kö. 17, 2. — 4. Das. 15, 30; 17, 1—6. — 5. Siehe *Menander's* Tyrische Geschichte, bei *Josefos* (AG. 9, 14, 2). — 6. Sevechos, 2. König der 25. Dynastie, trat, nach *Wilkinson*, seine Regierung 728 v. Chr. an. — 7. Jes. 20, 6; 23, 5.

gesucht und gefunden, wie man aus Hosea, Secharja und Jesaja sieht [1]; aber diesmal führte die Unterhandlung zum schnellen Untergang. Kaum hatte Salmanasar von der Unterhandlung gehört, so rückte er unerwartet ins Land, lud Hosea zur Rechtfertigung vor sich und liess ihn gefesselt in ein Gefängniss bringen, zog mit seinem Heere durch's Land, besiegte die wilden, aufgeregten, mit wahnsinniger Wuth kämpfenden Volksmassen, und nachdem er mit grosser Anstrengung alle Festungen erobert, hatte er noch fast 3 Jahre Samaria zu belagern, ehe er das Reich ganz besiegen konnte [2]. Die meisten und tüchtigsten Einwohner wurden in das Gebirgsland Medien [3] und in andere assyrische Gegenden exilirt [4]. Für die Geschichte des Zehnstämmereiches, soweit es seit 50 Jahren mit der Grossmacht Assyrien in Conflict gerieth, bietet weder das Königs- noch das Chronikbuch den erforderlichen Stoff, weshalb der Historiker genöthigt ist die erwähnten prophetischen und dichterischen Bücher zu Hilfe zu nehmen. Auch die zerstreuten Notizen über Assyrien und dessen Eroberungen, mit Benutzung der zerstreuten Stellen bei Amos, Hosea, Jesaja u. s. w., gehören dahin [5].

7. c. Das *dritte* geschichtliche Moment in dieser Epoche umfasst die Zeit der 3 judäischen Könige *Usija*, *Jotam* und *Achas* (809—726 v. Chr.), oder bis auf den Antritt *Chiskija's*. *Usija*, der früher Asarja hiess, war für Erweiterung und Verherrlichung des Reiches Juda ein ruhmreicher König. Er unternahm einen siegreichen Feldzug gegen Edom, nahm die Hafenstadt *Elat* am rothen Meere wieder in Besitz, um da von neuem nach 90 Jahren der Unterbrechung die Schifffahrt einzurichten; er bändigte die südwärts wohnenden Völkerschaften, besiegte die filistäischen Reiche und versetzte viele Judäer als Kolonisten dahin [6]. Im Reiche selbst war er ebenso thätig. Er versah Jerusalem mit Mauern, Thürmen und Festungswaffen [7], legte auch Festungen im Lande an [8] und unterhielt ein wohlgerüstetes

---

1. Hos. 9, 6; Sech. 10, 19 f.; Jes. 11, 11. — 2. 2 Kö. 17, 1—6; Jes. 28, 1—4. — 3. 2 Kö. 17, 6; 18, 11 עָרֵי מָדַי, 1 Chr. 5, 26 הָרָא (Gebirge), ar. Gebâl. — 4. Ueber חֲלַח, חָבוֹר und נְהַר גּוֹזָן s. m. WB. s. vv. Zu den einzelnen Orten gehören noch *Rhagae* (Raï) und *Elkosch;* früher bereits mussten viele nach *Babylon*, *Elam* u. s. w., nach vorderasiatischen oder europäischen Ländern wandern Jes. 11, 11; Mich. 7, 12. — 5. Vgl. *Ewald* l. l. S. 592—598 in dem Abschnitt „die Assyrer". — 6. 2 Chr. K. 26. — 7. Ebendas. — 8. Hos. 8, 14; Jes. 2, 7; Mich. 5, 9 f.

Heer[1]. Er förderte Ackerbau, Viehzucht, Wein- und Getreidebau[2], und in Bezug auf die religiösen Verhältnisse standen ihm, ausser dem visionären Propheten *Secharja*[3], der Dichter der prophetischen Hochsprüche Bileam's, und noch zahlreiche tüchtige Männer zur Seite, welche das Volk zu geistiger Höhe erhoben[4] und aus denen grosse Propheten, wie Amos, Jesaja u. a. hervorgingen. *Hosea* im Nordreiche erwartete daher von Juda das göttliche Heil[5]. Beim Beginn unserer Epoche (775), nach dem Untergange der Dynastie Jehu, begaben sich die Länder jenseits des Jordan und sogar Ammon und Moab unter den Schutz Usija's, da die arabischen Stämme im Osten und die Assyrer diese Gegenden zunächst bedrohten[6]. Aber die Erhebung des Südreiches zu Macht und Ehre unter Usija, wo das nördliche Reich seiner schliesslichen Auflösung entgegenging, barg doch schon den Verfall in sich, und die Propheten ahnten die Gefahr der nahenden Assyrer und die zu erwartenden schweren Zeiten. Auf Usija folgte (758) sein tapferer gleichgesinnter Sohn *Jotam*, welcher nach aussen den versuchten Abfall Ammon's durch schwere Tributauflagen besiegte[7], dem Handel zur Blüthe verhalf und im Innern die Grundsätze seines Vaters ausführte durch öffentliche Arbeiten und Bauten, durch Gründung neuer Städte und Urbarmachung wüster Landstrecken, durch Anlegung von festen Burgen und Thürmen jenseits des Jordan, sowie durch Förderung eines behaglichen, sichern Lebens und der Künste[8]. Aber gerade diese steigende Macht der Sicherheit, dieser blühende Wohlstand durch weiten Handel, erzeugte Ueppigkeit, Genusssucht, lockeres Familienleben, Vorliebe für fremde Sitten und heidnischen Aberglauben, Leichtfertigkeit des Lebens, Habsucht und Bestechlichkeit, wie stets solche Zustände bei ähnlichen Verhältnissen einkehren. Der grosse Prophet *Jesaja* in Jerusalem, welcher seine zwei ersten Schriften[9] unter *Jotam* veröffentlichte, geisselte schonungslos diese Zustände und spricht sich in erregten Worten darüber aus. In den letzten Jahren der Jotam'schen Regierung (c. 745) hatte sich *Pekach*, der König von Israël, mit *Rezin*, König von Syrien, verbunden

1. 2 Chr. K. 26. — 2. Ebendas. vgl. Spr. 27, 23—27. — 3. 2 Chr. 26, 5. 12; ob. S. 231. — 4. Sech. 10, 4; Mich. 5, 4. — 5. Hos. 1, 17; 3, 5. — 6. 2 Chr. 26, 8; 27, 5; Jes. 16, 1—4. — 7. 2 Chr. 27, 5 f. — 8. Das. 27, 3 f.; 2 Kö. 15, 35. — 9. Die *erste* ist noch theilweise erhalten Jes. K. 2—5; 9, 7—10, 4. Die zweite ist noch Jes. K. 6—9, 6 u. 17, 1—11 theilweise vorhanden.

und gemeinschaftlich mit ihm Einfälle in das Reich Juda gemacht, namentlich in die neu erworbenen ostjordanischen Gebiete[1]. Und wenn gleich diese Angriffe bei der Tapferkeit Jotam's[2] nicht schadeten, so gaben sie doch das Vorspiel zu der drohenden und gefährlichen Einmischung der assyrischen Macht[3]. Auf Jotam folgte sein 25 Jahre alter Sohn[4] *Achas* (741), welcher im Gegensatze zu den Vorgängern Usija und Jotam, durch seine Geistesschwäche, thörichten Launen, durch die Vorliebe für heidnisches Wesen und durch Begünstigung der heidnischen Partei leicht die vorangegangenen 70 glücklichen Jahre hätte vergessen machen können, wenn nicht der damalige grosse Prophet Jesaja gegen den missleitenden Willen des Achas der königlichen Macht ein Gegengewicht gewesen wäre. Unter einem so schwachen, verweichlichten, einsichtslosen König war es den verbündeten Israël und Syrien leicht geworden, den unter Jotam begonnenen Krieg gegen das Reich Juda fortzusetzen, zumal sich in Jerusalem selbst eine Partei gegen die davidische Dynastie erhob. Jesaja wendete durch seine begeisterten Reden, durch seine Ermuthigung des Volks und des Königs, sowie durch die getroffenen Vertheidigungsanstalten die Belagerung Jerusalem's ab, indem er zeigte, dass nicht die zwei längst morschen Reiche (Israël und Syrien), sondern die assyrische Macht zu fürchten sei, und voraussagte, dass Assyrien einst Juda züchtigen werde[5]. Aber wenngleich Achas im eigentlichen Juda Ruhe behielt, verlor er doch durch die Verbündeten die seit Usija erworbenen Besitzungen jenseits des Jordan bis zum Meerbusen von Elat. *Rezin*, der mächtigere Verbündete, gab das eroberte Elat den Edomäern[6], diese und die Filistäer machten sich frei und bedrohten Juda von allen Seiten[7], die Banden Pekach's verheerten als Streifschaaren das flache Land Juda und brachten viele gefangene Judäer nach Samaria, die nur auf die Vorstellung eines Propheten *Obed* in Freiheit gesetzt wurden[8]. In dieser heftigen Bedrängniss sandte Achas zu Tiglat-Pileser um Hilfe. Die Anrufung assyrischer Hilfe, wovon Jesaja, in richtiger Ahnung

1. 2 Kö. 15, 37. — 2. 2 Chr. 27, 3—7. — 3. Jes. 5, 26—30. — 4. Nach den LXX u. Pesch. zu 2 Chr. 28, 1, was zu 2 Kö. 16, 2 u. 18, 2 besser passt. — 5. Jes. 7, 1—9, 6 und zum Theil auch K. 6 u. 17, 1—11 wird dieser Zustand ausführlich geschildert. — 6. 2 Kö. 16, 6, wo für אֲרוֹמִים zu lesen ist אֱדֹמִים. — 7. 2 Chr. 28, 17 f.; Jes. 14, 21. — 8. 2 Chr. 28, 8—15.

der künftigen Gefahr, abgerathen hatte, befreiete zwar Achas von der dringendsten Gefahr, die Reiche Israël und Syrien mussten Frieden mit Juda halten und die Vorherverkündigung Jesaja's über den Sturz Syriens und des Zehnstämmereiches eilte der Erfüllung entgegen, aber den Schutz Assyriens hatte sich Juda mit dem Verluste der Selbständigkeit und Ehre des Reiches erkauft, was mehr als die Schätze des Tempels und des Palastes [1] zu bedeuten hatte.

8. d. Das *vierte* geschichtliche Moment bildet die Regierung *Chiskija's* (726—696). Achas hinterliess diesem seinem Sohne und Nachfolger ein durch Abreissung von Provinzen stark verkleinertes Reich Juda, das er nicht nur von Assyrien abhängig gemacht, sondern auch in seiner Ehre geschädigt hatte [2]. Der Tempel und der Palast waren ihrer Schätze beraubt und dem Assyrerkönig gegeben [3]; im Laufe des folgenden Jahres wurde sogar das Erz der grösseren Tempelgeräthe, der kostbare Königsgang vom Palaste zum Tempel und der schmuckreiche bedeckte Sitz des Königs nach Assyrien als Bestechung gesandt [4]; und Jesaja sowie die eigentlich geschichtlichen Notizen wissen überdies sehr viel von dem Eindringen heidnischer Bräuche, Kulte und Künste zu erzählen. Unter solchen verwickelten, schwierigen und trostlosen Verhältnissen trat der beste nachdavidische Herrscher, der edle und nicht unkriegerische Chiskija auf. Wie sein Urgrossvater Usija förderte er Ackerbau und Handel, suchte den Staatsschatz für unvorhergesehene Fälle von neuem zu füllen [5], und wie bei seinem Zusammengehen mit dem grossen Propheten Jesaja nicht anders zu erwarten war, so benahm er sich der siegesstolzen assyrischen Macht gegenüber im Gegensatze zu seinem Vater Achas sehr taktvoll. Wohl sah er die Freiheit aller Völkerschaften bis nach Aegypten hin bedroht, und die Propheten in Juda verkündeten den Fall aller Reiche im südwestlichen Asien durch die Assyrer; wohl kündigte Jesaja in einer Gruppe von Hochsprüchen den Untergang aller dieser heidnischen Reiche als Strafe für ihre Vergehen gegen die wahre Religion an, aber ebenso fest war die Gläubigkeit Chiskija's, dass diese Gottesgeissel Zijon und Jerusalem nicht schädigen werde, wie schon ein Prophet unter Achas

1. 2 Kö. 16, 7 f. — 2. 2 Kö. 16, 12—16. — 3. Das. 16, 7—8. — 4. Das. 16, 17 f. — 5. 2 Chr. 32, 27—29; 2 Kö. 18, 15; 20, 13.

verkündet hatte[1]. Darum wagte er es, den Assyrern gegenüber eine zurückhaltende Politik zu beobachten. Er betrachtete jede Verbindlichkeit gegen Assyrien als mit dem Tode des Achas erloschen. Er sandte keinen Tribut, keine Geschenke und keine Huldigung, blieb für alle möglichen Fälle gerüstet und war entschlossen, einem unfreiwillig sich entspinnenden Kriege nicht auszuweichen[2]. Er setzte die Residenz durch ein reiches Zeughaus, Thürme, doppelte Mauern, Gräben, Ableitung des Wassers in den wehrhaftesten Zustand[3], so dass sie eine längere Belagerung aushalten konnte. Assyrische Heerhaufen lagen damals in Phönikien und im Reiche Israël, dem damals ein Ende gemacht wurde, und als Salmanasar ein Streifheer nach Juda schickte, dem sich die Horden der benachbarten Völker anschlossen, welche das offene Land verheerten, und Chiskija's Heer, welches diesen wilden Horden entgegentrat, zurückweichen musste, wurde Chiskija nicht muthlos und wusste sich in Uebereinstimmung mit dem grossen Propheten Jesaja[4]. Aus dem Prophetenbuche Jesaja's erfahren wir, dass in der Zeit von 720—714 die Räthe Chiskija's zu einem Bündnisse mit Aegypten riethen und bereits darüber unterhandelten, um gegen Assyrien ein Gegengewicht zu haben. Allein Jesaja wusste die Verwirklichung zu vereiteln, da er sehr richtig daraus ein gleiches Missgeschick für Juda, wie es eines für Israël gewesen war, fürchtete[5]. Die assyrische Macht wurde aber nach der Vernichtung des Nordreiches immer bedrohlicher für Juda, in den 7 Jahren nach dem Falle Samaria's drohten die Ungewitter das kleine Judareich zu zerstören, zumal auch alle andern kleinen Reiche um Juda bis nach Arabien hinein von assyrischen Heeren rasch unterworfen wurden[6]. Schon Salmanasar (reg. 729—717) hatte wegen des Bündnisses mit Aegypten das Reich Israël zerstört, Phönikien und Filistäa, welche ebenfalls Aegyptens Schutz gesucht, zu erobern gesucht, um dann einen grossen Feldzug gegen Aegypten selbst zu unternehmen. Er begann seinen Plan 720 und zerstörte das ganze Fest-

---

1. Sech. 9, 1—8. — 2. 2 Kö. 18, 7. — 3. 2 Kö. 20, 70; 2 Chr. 32, 3—5. 30; Jes. 22, 8—11; 33, 15. — 4. Diese Vorgänge sind offenbar bei der Zerstörung des Nordreiches durch die Hilfsschaaren der benachbarten Völker geschehen (721), als man auch assyrische Truppen vor Jerusalem erwartete. Jes. K. 1 und 23, 1—14 scheint sich darauf zu beziehen. — 5. Jes. 30, 16; 31, 6; 36, 8. — 6. Das. K. 15; 21, 11—17. Vgl. *Herodot* 2, 141.

land Phönikiens[1], nur das im Meere liegende Neutyrus, das 5 Jahre lang blokirt werden musste, konnte Salmanasar nicht mehr bezwingen, da er schon 717 starb. *Sargon*, der Nachfolger Salmanasar's (717—714), setzte die assyrischen Pläne fort. Mit Hilfe seines Feldherrn *Tartan*, der später auch Feldherr des Sancherib war[2], hat er die Unterjochung Phönikiens durch Zerstörung von Neutyrus beendet (716)[3]. Dann ging er nach Filistäa (716), das sich ebenso wie Phönikien und Israël Aegypten angeschlossen und es als Schutzmacht aufgesucht hatte, eroberte sofort *Asdod* (716), sowie das übrige Filistäa, was nach Jesaja[4] nur die Unterjochung Aegyptens von Filistäa aus zum Ziele hatte. In kurzer Zeit[5], so weissagte Jesaja (716), werden Gefangene und Auswandernde aus Aegypten und Aethiopien von ihren Bundesgenossen ohne Oberkleid und ohne Sandalen fortgeführt werden, so dass die Filistäer beschämt und bestürzt auf die traurige Lage ihrer Schutzmacht sehen werden. Während der assyrische Feldherr Tartan noch in Filistäa beschäftigt war, zog Sargon mit einem assyrischen Heere durch Juda nach Aegypten (715) und Jesaja erzählt, dass dieser Zug durch das Land Juda den Aegyptern ein Schrecken wurde, sie aber in Juda's Gott den mächtigsten der Götter sahen, da Juda allein damals noch unerobert blieb[6]. Sargon rückte mit seinem Streifkorps bis Oberägypten vor, eroberte *No-Amon* oder *Theben* (715), so dass die Prophetie Jesaja's sich bald zu erfüllen schien[7]. Da Sargon aber bald starb, Aegypten überhaupt durch diesen Streifzug nur vorübergehend gelitten hatte, so blieb die vollständige Ausführung der beabsichtigten Eroberungen seinem Nachfolger *Sancherib* überlassen, welcher 714—696 König von Assyrien war. *Sancherib* unternahm über Pelusium mit einem furchtbarem grossen Heere einen Eroberungszug nach Aegypten, in der Erwartung, dass die zersplitterte Macht Aegyptens und der Zwiespalt unter seinen Herrschern eine günstige Aussicht für die Eroberung Aegyptens erwarten liess. In Oberägypten herrschte *Tirhaka*, der dritte König der äthiopischen Dynastie (717—698), welcher als grosser Eroberer in Afrika gerühmt

1. Jes. K. 23; vgl. *Menander* bei *Josefos* (AG. 9, 14, 2). — 2. 2 Kö. 18, 17. — 3. *Menander* l. c. Es ist nach 5jähriger Blokirung geschehen. — 4. Jes. K. 20. — 5. Das. 20, 3. Die 3 Jahre sollen blos s. v. a. „eine kurze Frist" ausdrücken. — 6. Jes. 19, 16. 17. — 7. Nah. 3, 8.

wird[1]; in Norden oder in Niederägypten herrschte *Sethon* (718—687), ein Priester des Hephästos, wie Herodot sagt[2], und neben diesem war *Stephinatis* der erste der Saïtenkönige in Saïs (717—711), die beide als Vasallenkönige der äthiopischen Dynastie galten[3]. Aber die Feindschaft der Herrscher untereinander verschwand beim Anrücken des Sancherib. *Sethon* trat dem assyrischen Heere schon an der Grenze entgegen[4] und selbst ohne Hilfe der Kriegerkaste gelang es ihm, die Assyrer zu vertreiben und in wunderbarer Weise, wie die ägyptische Volkssage erzählt, das Heer unschädlich zu machen[5]. *Tirhaka,* der mächtige Eroberer der alten Welt[6], Herrscher in Oberägypten und Schutzherr von ganz Aegypten, begnügte sich nicht mit der Vertreibung Sancherib's, sondern rückte ihm sogar mit einem grossen Heere nach, als er auf seinem Rückzuge sich anschickte, die Festungen des südlichen Asiens zu behaupten, alle Hilfsquellen an sich zu ziehen und sich auf Juda zu werfen, um Jerusalem und die anderen Festungen zu einem assyrischen Waffenplatz umzuwandeln, die davidische Dynastie zu vernichten und die Bevölkerung fortzuschleppen. In dieser Noth erbot sich Chiskija durch Gesandte an ihn, jede beliebige Geldauflage bezahlen zu wollen. Sancherib belagerte gerade die judäische Festung Lachisch, als Chiskija's Gesandte zu ihm kamen. Er bestimmte die Auflage auf 300 Talente Silber und 30 Talente Gold, d. h. $1^1/_2$ Million Thaler. Chiskija brachte diese ungeheure Summe zusammen durch Ausleerung des Königs- und Tempelschatzes und durch Beraubung der Zierden des Heiligthums[7]. Aber diese ungeheure Busse hinderte Sancherib nicht, sämmtliche Festungen Juda's zu nehmen, vor Jerusalem zu rücken und es zu belagern (712). Der Schrecken über diese Niederträchtigkeit, da Chiskija sogar die Hilfe Tirhaka's abgewiesen, um Assyrien keine Veranlassung zum Kriege zu geben, aber ebenso die Ermuthigung zum Gottvertrauen, wird vom Propheten Jesaja[8] in hochdichterischer Weise geschildert. Als die Aufforderung zur bedingungslosen Uebergabe in empörender, beleidigender Weise,

---

1. *Strabo* 15, 1, 6; 1, 3, 16. — 2. *Herod.* 2, 141. — 3. Jes. 30, 4 wird die Hauptstadt Mittelägyptens *Chanes* (Anysis bei *Herodot*) erwähnt, wo ein eigener Herrscher war. — 4. *Herod.* 2, 141. — 5. *Herod.* l. c. Auf den Krieg Sancherib's mit Aegypten weist Jesaja's Schrift hin, ausgezogen 2 Kö. 19, 24. — 6. *Megasthenes* bei *Strabo* p. 472. — 7. 2 Kö. 18, 13—16; Jes. 33, 18 f. — 8. Jes. K. 33.

unter Lästerung Gottes und des Königs geschah, forderte Jesaja den verzagenden König auf, die Drohungen jener abgesandten Buben zu verachten und nur standhaft auszuharren, und verhiess ihm in einem Gottesspruch, dass Sancherib auf eine erhaltene Kunde von Tirhaka's Zug in seine Heimat abziehen und dort umkommen werde[1]. Sancherib erfuhr, als er eben die südliche Festung *Libna* belagerte, die abschlägige Antwort Chiskija's und zugleich erhielt er die Kunde vom Ausrücken Tirhaka's gegen ihn. Um schnell in Jerusalem einen festen Ort gegen Tirhaka zu haben, schrieb er einen Brief an Chiskija, verlangte die Uebergabe Jerusalem's und heuchelte darin noch von seiner und seiner Götter Macht. Chiskija war über dieses bedrohliche und gotteslästerliche Schreiben niedergeschlagen und verzagt, breitete es im Tempel vor den Aeltesten aus und richtete ein Gebet an Gott[2]. Auf das Gebet Chiskija's verkündete Jesaja ein noch erhaltenes hochdichterisches, in Parallelismen sich bewegendes Orakel wider Sancherib und Assyrien, das nach der Einleitung mit den Worten beginnt: „Dich höhnet, dich verspottet Zijon's jungfräulich Volk, — hinter dir her schüttelt den Kopf das Volk Jerusalem's. — Wen hast du geschmäht und gelästert, — und gegen wen die Stimme erhoben? — Du kehrst zur Höhe deine Augen — gegen den Heiligen Israël's! — Durch deine Diener hast du den Herrn geschmäht und sprachst: — „„Mit meiner Wagen Menge besteige ich der Berge Höhen, — den letzten Gipfel Libanons; — will umhauen seiner Cedern Wuchs, — seiner Cypressen Herrlichkeit““ u. s. w. Ich führe dich zurück auf dem Wege, auf dem du gekommen bist u. s. w. Er wird nicht in diese Stadt hineinkommen; — er wird keinen Pfeil hineinschiessen, — mit keinem Schilde gegen sie vorrücken, — und nicht aufschütten gegen sie einen Wall u. s. w.“[3]. Das Orakel erfüllte sich bald. Der unglücklich ausgefallene Zug nach Aegypten und der Schrecken über den Anzug Tirhaka's hatte schon die Mannszucht der assyrischen Krieger gelockert und der Ausbruch einer verheerenden Pest in dem Hauptlager vor

1. Dieses Orakel hat sich nicht erhalten und findet sich blos inhaltlich 2 Kö. 19, 6—7; Jes. 37, 6—7. — 2. Die Briefe Sancherib's und das Gebet Chiskija's stehen auszüglich in der geschichtlichen Schrift Jesaja's 2 Kö. 19, 9—19; Jes. 37, 9—20. Ueber die Hinlegung der Unglück verkündenden Briefe vor Gott s. 1 Mak. 3, 48. — 3. Das vollständige Orakel steht Jes. 32, 26—35.

Jerusalem führte eine wilde Flucht des entmuthigten Heeres herbei. Sancherib eilte (711), wie von einem erzürnten Gott gejagt, nach Ninive[1]. Die so wunderbar befreiten Judäer verfolgten die fliehenden Assyrer, nahmen ihnen die eroberten Festungen ab, vertrieben die letzten feindlichen Reste, und machten reichliche Beute. Dieser grosse Sieg hatte viele andere Siege im Gefolge, so dass der Dichter Chiskija diese glückliche Wendung in herrlichen Liedern besang[2]. Der schimpfliche Rückzug aus Judäa war das beredteste Zeichen der sinkenden Macht Assyriens und scheint für Babylonien und Medien das Signal gewesen zu sein, sich von der assyrischen Macht zu befreien, da seit dieser Zeit jene Provinzen an Abfall dachten[3]. Dass die verbannten Israëliten am Tigris von dem erbitterten Sancherib hart behandelt wurden[4], ist erklärlich. Nach diesem Ereigniss verfiel Chiskija in eine schwere Krankheit (711), aber Jesaja verkündete ihm ein noch 15jähriges Leben. Nachdem er wieder gesund geworden, suchte er die äussere Macht Juda's über Filistäa u. s. w. wieder herzustellen. Nach seiner Genesung kamen Glückwünsche und Huldigungen von Seiten vieler Fürsten an Chiskija[5], unter denen die von dem Unterkönig Merodach-Baladan schon darum von Interesse ist, weil daran sich ein Orakel knüpfte. Dieser babylonische Vasallenkönig (721—709) schickte eine Gesandtschaft an Chiskija mit Glückwünschen, im Grunde aber wollte er die Kräfte des Reiches Juda erspähen, um zu prüfen, ob es sich der Mühe lohne, bei einer Abschüttelung der assyrischen Oberhoheit in Chiskija einen Verbündeten zu suchen. Chiskija freute sich über diese Theilnahme, zeigte den Abgesandten alle Schätze und Rüstungen. Darauf aber verkündigte ihm Jesaja das Orakel, dass seine Schätze einst nach Babel geschleppt und von seinen Kindern manche im Palaste jenes Königs Dienste thun würden. Ausser dem Berichte über den Rückzug Sancherib's mit seiner Heeresmacht nach Ninive erwähnen die judäischen Geschichtsurkunden[6] nichts aus dem Leben des assyrischen

1. Jes. 37, 36—37. — 2. Ps. 46. 48. 75. 76 schildern die frohe Begeisterung über dieses Ereigniss. Ein anderer Dichter, ein Schüler Jesaja's, schrieb die Dichtung Jes. K. 33. Ps. 75 und 76 gehören der Zeit dieses Ereignisses an. Aus diesen Dichtungen sind einige geschichtliche Züge zu ergänzen. — 3. *Herodot* 1, 95; *Josefos*, AG. 10, 2, 2. — 4. Tob. 1, 18 f. — 5. 2 Chr. 32, 23. — 6. 2 Kö. 18, 17 f.; K. 19; 2 Chr. K. 32; Jes. K. 36 u. 37, 17. 14.

Königs; nur die profanen Schriftsteller erzählen von seinem siegreichen Zug nach Kilikien gegen griechische Seeräuber [1], wie ferner der Vasallenkönig *Dejoces* von Medien 708 [2] oder 710 [3] von Assyrien abgefallen und selbständig geworden, ohne dass Sancherib es verhindern konnte [4], und wie dieser den Abfall Babyloniens unter *Elibus* (Belibus) im 3. Jahre seiner Regierung (702) gerächt und seinen Sohn *Esar-Chaddon* als Vicekönig von Babylonien eingesetzt habe (702—696) [5]. *Jesaja* berichtet blos, dass *Sancherib's* zwei Söhne, *Adrammelech* und (Nergal-) *Scharezer* ihren Vater im Tempel seines Gottes *Nisroch* zu Ninive ermordeten, als er gerade seine Andacht daselbst verrichtete, und dass die Vatermörder nach Armenien flohen und der dritte Sohn *Esar-Chaddon* ihm in der Regierung folgte [6] (696).

9. Chiskija's Regierung (726—696) war seit David's Zeiten die *erste* musterhafte, würdige und von gottgesegneter Thätigkeit begleitete. Er hat für die Fortschaffung der heidnischen Gräuel des Achas, für die Wiederherstellung der alten Gesetze und des Tempelkultus, für verbesserten Gottesdienst, für Einführung des lange vernachlässigten Pesachfestes, für Entrichtung der Zehnten, Erstlinge und sonstigen heiligen Gaben, für Bildung und Besserung des Volkes so viel gethan, dass die geschichtlichen Auszüge im Königs- und Chronikbuche voll des Lobes sind. Indem wir hier von der Herstellung der wahren Religion, von der Entfernung des eingebürgerten Aberglaubens, von der Zerstörung der beim Tempel zu Jerusalem gestandenen [7] ehernen Schlange des Mose, die man als Götzenbild anbetete, u. s. w. absehen, wollen wir zu seiner Thätigkeit für das alte hebräische Schriftthum übergehen. Die Schriftstellerei stand zu Chiskija's Zeit in Blüthe; eine Masse von

---

1. *Eusebios*, chr. arm. I. p. 43. 53. — 2. *Hupfeld*, de vetere Medor. regno (Rinteln 1843, 4). — 3. *Gesenius* in Hall. LZ. 1841 Nr. 1. — 4. *Herodot* 1, 96. Er lässt auf Dejoces noch 3 selbständige Könige von Medien folgen, *Phraortes*, *Cyaxares* und *Astyages*. — 5. *Merodach-Baladan* herrschte von 721—709; *Elibus* von 705—702; das Interregnum dauerte von 709—705 oder es muss von 709—705 noch ein anderer regiert haben. — 6. Jes. 37, 37 und danach 2 Kö. 19, 37, vgl. *Eusebios*, chr. arm. I. p. 43. Adrammelech heisst bei *Abydenos* Adrametos. Nergal (Nergilius), d. h. Nergal-Scharezer, bestieg den Thron Sancherib's, aber er musste bei der Herbeieilung Esar-Chaddon's fliehen. Siehe *Hitzig*, Begr. d. Kritik S. 196. — 7. *Gelal-el-Din's* Gesch. Jerusalems nach *Reynold* p. 148.

Schriften tauchte rasch auf, von denen man jetzt nur geringe Spuren findet, und die schriftstellerische Kunst hielt gleichen Schritt mit den Künsten des Lebens, in denen Israël damals schon ganz unabhängig war. Waffenfabrikation, Festungs- und Wasserbauten, Kriegskunst, Bergbau auf der sinaitischen Halbinsel und am Libanon wurden von Israëliten betrieben [1] und natürlich blieb die Schriftstellerei nicht zurück. Wie sein Urahn *David* und später *Usija* [2] war *Chiskija* selbst Dichter, wie bei *Jesaja* in seiner nur auszüglich vorhandenen Geschichte Chiskija's [3], aus welcher das Königsbuch geschöpft hat [4], ein *Loblied*, gedichtet in seiner Krankheit, als er bereits in der Genesung begriffen war [5], und Bruchstücke von Gebeten, so beim Beginne seiner Krankheit und früher um Rettung vor Assyrien zu erflehen [6], sich von ihm erhalten haben. Ebenso ist in dem grossen nationalen Liederbuche, im Psalter, noch so manche Hymne von ihm. So ist z. B. Psalm 48 von ihm, worin Chiskija die Befreiung des Landes von dem plünderndem Heere Sancherib's, die Zertrümmerung der griechischen Piratenschiffe (710), die auch Israël geschadet haben, in hochdichterischer Weise besingt [7]. Vielleicht ist auch Ps. 59 von Chiskija während und nach der Belagerung gedichtet [8]; und in gleicher Weise mögen noch viele andere Lieder im Psalmbuche ihm angehören. Neben Chiskija's eigenen Dichtungen lässt sich schon im Voraus annehmen, dass dieser der Theokratie und dem Jehovakult ergebene, die zahlreichen Propheten seiner Zeit hochschätzende König für Förderung des nationalen Schriftthums durch Sammlung der verstreuten dichterischen und geschichtlichen Geisteserzeugnisse thätig war. Eine erhaltene Ueberschrift zu einer Spruchsammlung erzählt [9], dass die Männer Chiskija's, d. h. das von Chiskija begründete Collegium von Schriftgelehrten und

---

1. *Ewald*, Gesch. III. stellt die Belege zusammen. — 2. David hiess (2 Sam. 23, 1) „der holde Sänger der Lieder Israël's" und hat weltliche und religiöse Lieder gedichtet (ob. S. 168—191). Von *Usija* stammen Ps. 60 über das im Jahre 782 stattgehabte Erdbeben, bei welcher Gelegenheit auch Schiloh zerstört wurde (Jirm. 7, 12; 26, 6). Ebenso hat er Ps. 47 nach seiner Rückkehr aus dem filistäischen Krieg gedichtet, wie auch Sech. 9, 9 sich darauf bezieht (*Hitzig* l. l. S. 47), und in dieser Weise mag Usija noch mehrere Psalmen gedichtet haben. — 3. Jes. K. 36—39. — 4. 2 Kö. K. 18—20. — 5. Jes. 38, 9—20. — 6. Jes. 37, 15—20; 38, 2—3. — 7. *Hitzig* l. l. p. 49—56. — 8. Das. 57 f. — 9. Spr. 25, 1.

Dichtern, die zu verschiedenen und weit auseinander liegenden Zeiten entstandenen Sammlungen von Sprüchen veranstaltet haben, um sie vor dem Untergange zu retten[1]. Diese Sammlungen, deren Zahl sieben beträgt, sind von jener Genossenschaft zu verschiedenen Zeiten und auch lange nach Chiskija gemacht worden, so dass wir mit Recht annehmen können, dass dieselbe bei allem Wechsel der Verhältnisse fortgedauert und sich stets von neuem ergänzt, keineswegs mit des Begründers Tod (696) ihre Thätigkeit aufgehört habe. Schon anderswo ist nachgewiesen worden, dass das Chiskija-Collegium durch 7 Generationen (724—444) seine Thätigkeit für die Nationalliteratur fortgesetzt habe, da es in 7 verschiedenen Zeiten Spruchsammlungen veranstaltet und nach der Ueberlieferung auch Jesaja I. und II., das Hochlied und dergleichen redigirt hat[2]. In der ersten Psalmen-Sammlung (1—41) waren 9 Psalmen[3] durch Chiskija und sein Collegium gesammelt worden[4].

10. e. Den *fünften* Abschnitt in der Geschichte dieser Epoche bilden die Regierungsjahre von *Menascheh* bis zum 14. J. des *Josija* (696—625)[5], in welcher Zeit gewaltsame Rückschritte zum heidnischen Wesen vorkamen und der unter Chiskija geschehene Aufschwung ganz unterdrückt wurde, so dass für die 71 Jahre nach Chiskija eben nur der Rückschritt zu verzeichnen ist. Die eigentlichen Geschichtsquellen für diese lange Zeit des Rückganges sind, wie wir gesehen haben, sehr kurz und dürftig, als wollten die Epitomatoren über diese traurige Zeit schweigend hinwegeilen, in der das durch Chiskija hellleuchtende Licht sich verdüsterte. Aber wenn man die im *Trostbuche* des grossen Ungenannten oder des *Jesaja II.* erhaltenen Bruchstücke, wie die eines nicht weiter bekannten Propheten aus dieser Zeit[6], ferner das in den Schluss dieser Zeit fallende *Orakelbuch des Zefanja* und einige dahin gehörende Psalmen[7] nach ihren geschichtlichen Grundgedanken zu Hilfe nimmt, so gewinnen wir einen bessern Spiegel für diese 71 Jahre. Der unmittelbare Nachfolger Chiskija's, *Menascheh*, welcher 55 Jahre regierte (696—641), übertraf seinen Grossvater in der

1 Ausführliches siehe in meinem „Kanon“ S. 75—80. — 2. Das. S. 27 f.; üb. Gesch. u. Dauer dieses Collegiums ebend. u. S. 75—76; 78—80; 130—133. — 3. Ps. 6. 13. 15. 20. 21. 23. 27. 30. 41. — 4. *Ewald*, Gesch. III. S. 654. — 5. 2 Kö. 21, 1—22, 2; 2 Chr. 33, 1; 34, 7. — 6. Jes. 52, 11—53, 12; 56, 8—57, 11. — 7. Ps. 10, 1—11; Ps. 140—142 u. a. m.

Verachtung des Monotheismus und der theokratischen Institutionen. Er richtete die von Chiskija zerstörten heidnischen Bilder, Opferstätten und Bräuche wieder her und bemühete sich noch, alle möglichen heidnischen Religionen in Juda einzuführen. Er sandte nach fernen Gegenden Asiens, um neue Kulte kennen zu lernen und sie auf den Boden Juda's zu verpflanzen[1]. Er liess die von Achas auf dem Tempeldach gestifteten kleinen Altäre für den babylonischen Sternendienst herstellen und errichtete im Tempelvorhof grössere Altäre für diesen Kult[2]. Der babylonische Sterndienst, gegen welchen spätere Propheten so häufig ihr Donnerwort erschallen liessen[3], kam erst mit Menascheh auf, wie auch der Dienst der Königin des Himmels[4]. Für die phönikische Astarte liess er im Tempel selbst einen Musterdienst einrichten und unkeusche Priesterinnen woben daselbst heilige Gewänder für die Astartebilder[5]. Er baute dem Moloch im Hinnom-Thale eine Feuerstätte und führte diesen schauerlichen Gebrauch ein[6]. Er entfernte den Altar Jehova's aus der Vorhalle[7] und nach einigen Andeutungen soll er sogar den heiligen Schrein aus dem Heiligthum entfernt haben[8]. Wie die offene Feindseligkeit gegen die alte ehrwürdige Religion, die gewaltsame Verleitung des Volkes, des Priester- und Prophetenthums, wie man sie kaum in den entartetsten Zeiten des Zehnstämmereiches findet, den sittlichen Verfall und die politische Schwäche herbeigeführt haben, das erfahren wir aus den Dichtern (Sprüchen und Psalmen) und Propheten dieser oder einer etwas späteren Zeit, aus Zefanja, Jesaja II. und Jirmija. Diese Zustände haben theilweise bis zur Auflösung des Staats fortgedauert. Priester und Propheten, der Adel und die Richter wandten sich heidnischen Religionsgebräuchen zu, Zweideutigkeit und Heuchelei, Rechtlosigkeit und Gleichgültigkeit gegen alles Geistige riss ein, und man fing an, die Anhänger der wahren Religion schonungslos zu verhöhnen, später sogar zu verfolgen. Da zum Hohne und Spott sich zugleich offene Gewalt gesellte, so spaltete sich das ganze Volk sehr bald in zwei Parteien, in Abgefallene und Treue, welche durch die Gewalt in einen un-

1. Jes. 57, 5—10; Jirm. 2, 10—13. 23—28. — 2. 2 Kö. 22, 4 f.; 23, 12; Jirm. 7, 30. — 3. Zef. 1, 5; Jirm. 7, 18; 8, 2; 19, 13; 32, 29; Jes. 65, 3. — 4. Jirm. 44, 17. — 5. 2 Kö. 3, 7. In 2 Kö. 23, 7 ist für בָּתִּים zu lesen בְּגָדִים. — 6. Mit 2 Kö. 16, 3; 21, 6; 23, 10 muss man Jirm. 7, 31; 19, 5; Jes. 23, 37 vergleichen. — 7. 2 Chr. 33, 16. — 8. 2 Chr. 35, 3.

aufhörlichen Kampf verwickelt wurden. Die Treuen waren anfangs die Duldenden, oft Verzagenden und Verzweifelnden, an der Gerechtigkeit Gottes irre Werdenden. Aber gerade der Druck und die blutige Verfolgung stählten ihren Muth, liess sie den Tod verachten und sie wurden dann als Blutzeugen die Heroen und Musterbilder der Jehova-Religion [1]. Das Königsbuch verzeichnet kurz, dass Menascheh viel unschuldiges Blut vergossen und dass Jerusalem davon erfüllt war [2]. Und dass diese schonungslose und blutige Verfolgung, dieses Wüthen Menascheh's namentlich gegen treugebliebene Priester, Propheten, Richter und sonstige Fromme gerichtet war, bestätigen Propheten und Dichter [3]. Mancher makellose Blutzeuge gab unter Menascheh durch seinen standhaften Tod vielen Hunderten den Todesmuth, der religiösen Tyrannei furchtlos zu widerstehen. Ein Beispiel von der grossen Macht und Wirkung eines solchen Blutzeugen für Viele ist uns noch als Grundgedanke erhalten [4], welche Schilderung ein späterer Prophet auf den ganzen frommen Rest Israël's, der im Exile bis zum Tode gelitten hat, anwandte. Aus der Geschichte der Ermordung eines glaubenstreuen grossen Propheten, welcher ein Musterbild für alle Treuen geworden und noch aus Jes. 52, 13—53, 12 erkennbar ist, entstand die Sage von Jesaja's Ermordung durch Menascheh, weil man diese Schilderung im Jesajabuch angedeutet fand [5]. Menascheh sollte aber noch die Wucht der assyrischen Zeit, den geschwundenen Wohlstand im Innern und die Schwäche nach Aussen fühlen. Die zu Juda gehörenden Nebenländer Filistäa, Edom u. a. fielen schon beim Beginne der Herrschaft Menascheh's ab und machten sich unabhängig [6], blieben auch, mit Ausnahme einer kurzen Zeit unter Josija, bis zur Zerstörung Jerusalem's Feinde des Reiches Juda, und der letzte assyrische König *Sardanapal I.* (reg. von 646—625) liess den Menascheh durch den damaligen babylonischen Vasallenkönig (645) nach Babylonien schleppen und in Ketten legen, wo er nach einiger Zeit wieder frei wurde und zurückkehren konnte und bald darauf starb (641). Der Verfasser des Chro-

1. Siehe die reichen Belege zu all den Sätzen *Ewald*, Gesch. III. S. 669. — 2. 2 Kö. 21, 16; 24, 3. — 3. Jes. 52, 13 f.; Ps. 141, 6. — 4. Jes. K. 53. — 5. Diese Sage findet sich Hbr. 12, 37 und in den 2 Apokryphen über Jesaja, von *Lawrence* und *Giesler* herausgegeben. — 6. Zef. 2, 4—19.

nikbuches hat noch eine sagenhafte Schrift und die besondere Biographie vom Propheten *Chosaj(ja)* vor sich gehabt, woraus die abgerissenen Nachrichten über die Gefangenschaft und den Aufenthalt Menascheh's in Babylon, über seine Bekehrung und wunderbare Rettung entnommen sind[1]. Neben der Einzelschrift des *Chosaja* über Menascheh und ausser dem ausführlichen Berichte in dem vereinten Werke über die Könige von Juda (und Israël) gab es wahrscheinlich noch ein Apokryphon über Menascheh, woraus das Targum zur Stelle und *Synkellos* (I. p. 404) geschöpft haben und wo auch das übersetzt erhaltene Gebet stand. Die Fortführung geschah vermuthlich in Folge des räuberischen Einfalls eines assyrisch-babylonischen Heeres in Juda, daher er bei seiner Rückkehr die Residenz durch Befestigung zu sichern suchte[2] und die Landesfestungen mit guten Besatzungen versah, um gegen Ueberrumpelungen sicher zu sein, sowie er endlich auch den Jehova-Kult duldete[3]. Die eben erwähnte Wendung in Menascheh's Leben von 645—641 führt uns noch zu einer andern Betrachtung, von welcher die geschichtlichen Notizen nichts wissen. Als Menascheh durch assyrische List nach Babylon geschleppt wurde, scheint er nur durch das Versprechen frei geworden zu sein, ein Verbündeter Assyriens zu werden, da die sinkende Macht Assyriens das Reich Juda ohnehin nicht mehr erobern konnte. Bei der Rückkehr (c. 643) scheint aber Menascheh sich dem aufstrebenden Aegypterkönig Psammetich (reg. 670—616), welcher der Dodekarchie ein Ende machte[4], zugewandt zu haben, aus welcher Neigung das Bündniss mit Aegypten entsprang, das noch in Jirmija's Zeit hinein bestand und die Stelle des Bündnisses mit Assyrien vertrat[5]. In Folge dieses Bündnisses verkaufte Menascheh jüdische Fussvölker an Psammetich, welcher sie auf Schiffen (über Joppe) nach Aegypten brachte, während Aegypten dem Menascheh dafür Kriegsrosse gab[6]. Ein Prophet und Dichter dieser Zeit war gegen solchen Tausch der Waffenart gesinnt, wie Verwarnungen nebst Motiven schon Dt. 17, 16 und 28, 68 vorkommen. Derselbe unbekannte in die trübe Zukunft schauende Prophet in den letzten Tagen Menascheh's sprach bereits die gewisse

1. 2 Chr. 32, 10 f. — 2. 2 Chr. 33, 14. — 3. Nur so sind Vs. 15 u. 16 zu fassen. — 4. *Herodot* 2, 152. — 5. Jer. 2, 18. 36. — 6. Siehe das Aristeasbuch (hinter Haverkamps Jos.) p. 104.

Verkündigung aus, dass das Reich Juda bald und völlig dem Untergange verfallen werde. Es heisst im Königsbuche bei Menascheh[1]: „Also spricht Jehova, der Gott Israël's: Siehe, ich bringe Missgeschick über Jerusalem und Juda, von dem allen Hörern beide Ohren gellen werden. Ich spanne über Jerusalem die Messschnur Samaria's aus und halte die Wage des Hauses Achab, wische Jerusalem weg wie man eine Schüssel abwischt, wie man sie abreibt und zu oberst kehrt. Ich stosse weg den Rest meines Besitzthums (Israël's), übergebe ihn in die Hand seiner Feinde, und bei diesen werden sie zur Beute und Ausplünderung u. s. w.“ Die kurze Regierungszeit von *Amon* (641—629) änderte in dem geschichtlichen Gang der Ereignisse nichts[2]. Wie Menascheh noch immer unter dem Drucke der assyrischen Könige (*Esar-Chaddon* 689—681, *Sammug* 681—660 und *Sardanapal I.* 660—639) litt und sogar auf assyrische Veranlassung nach Babylon geschleppt wurde, ebenso mag *Amon* unter *Sardanapal I.* nicht unbehelligt regiert haben, so dass leicht eine Verschwörung gegen ihn und endlich dessen Ermordung erfolgen konnte. Auf den ermordeten *Amon* wählte das Volk seinen 8jährigen Sohn *Josija* (639), welcher in den ersten 8 Jahren seiner Unmündigkeit (639—631)[3] gar nichts für die Reichsverbesserung thun konnte. Erst im 12. Jahre (627) soll er, nach einem alten Berichte[4], angefangen haben die Spuren des Heidenthums zu zerstören, was jedoch nicht sogleich geschehen sein mag, da nach neueren anderen Quellen[5] dies erst im 18. Jahre seiner Herrschaft (621) geschehen ist. Jedenfalls gehören die Reformen nicht in unsere mit 625 abschliessende Epoche. Für das Reich Juda war jedenfalls in den ersten 14 Regierungsjahren *Josija's* eine bessere und lichtere Zeit, da der assyrische König *Sarak* (639—625) mit sich so viel zu thun hatte, dass er sich um die eroberten Gebiete nicht kümmern konnte und die Sonne des babylonischen Weltreiches noch nicht aufgegangen war. Daher kam es, dass Josija mit dem Reiche Juda auch das verwüstete Israëlreich, wo noch zahlreiche israëliti-

1. 2 Kö. 21, 12—15. Aus einer Prophetie entnommen, die vielleicht von Chosaja herrührt. Die Sprache dieser Verse trägt auch den Charakter des Prophetischen. — 2. 2 Kö. 21, 19—26. — 3. Mit dem 16. Jahre wurden Königssöhne volljährig und Josija konnte also erst 631 thätig sein. 2 Chr. 34, 3—7 lässt ihn daher von da ab seine Reformen beginnen. — 4. 2 Chr. 34, 3. — 5. 2 Kö. 22, 3; 2 Chr. 34, 8.

sche Reste seit 721 zurückgeblieben waren, verbunden hatte, wie schon seiner Zeit Chiskija es gethan [1]. Der Schwerpunkt der Regierung Josija's fällt also in die folgende 4. Epoche. Die Geschichte der 3. Epoche schliesst noch mit den Wirrnissen, welche die Herrschaft Menascheh's heraufbeschworen hatte.

11. *Der Einbruch der skythischen Horden* (627 v. Chr.). Von den Geschichtsquellen unserer Epoche wahrscheinlich als ein schnell vorübergegangenes Unwetter betrachtet, und daher unerwähnt, verdanken wir es nur den Propheten Nachum, Zefanja und Jirmija, mit dem bedeutsamen Ereigniss, wie dem Einfall der skythischen Horden in Palästina, bekannt geworden zu sein. Der noch sehr junge Prophet Jirmija schildert uns den furchtbaren, verheerenden Raubzug der Skythen in das Reich Israël-Juda in so erschütternder Wahrheit, wie es nur bei Erlebtem möglich scheint [2]. Auch *Herodot* berichtet von einem Raubzuge der Skythen in Vorderasien bis an die ägyptische Grenze hin [3], zugleich von ihrer Rettung Ninive's, indem sie den Mederkönig *Kyaxares* zur Aufhebung der Belagerung zwangen [4], von ihrer Plünderung des Astartentempels zu Askalon [5] und wie überhaupt das ganze gebildete Vorderasien vor diesen durch die kaukasische Landenge herangestürmten wilden Horden erzitterte [6]. Hier kommen jedoch nicht die Raubzüge dieser Horden mit ihren Verwüstungen und Schrecknissen im Allgemeinen in Betracht, sondern ihr Einbruch in Palästina, welchen *Jirmija* erlebt hat und mit erschütternden Worten schildert. Im 13. Regierungsjahre Josija's, d. h. 627 v. Chr.,

---

1. 2 Kö. 23, 15—20; 2 Chr. 30, 1. 5—11. 18. 21. 25; 31, 1. 5. 6; 34, 6—7. 9. 21. 33 u. a. m. Die Herrschaft über Samaria scheint nach Josija's Tod (609) wieder verloren gegangen zu sein und Jirm. K. 31 verheisst die Wiederbesitznahme. — 2. Jirm. K. 4—6. Danach hat der Prophet Jecheskel einen erneuerten Streifzug der wilden Horden in die südlichen Reiche geweissagt (Ez. K. 38). Auch das Prophetenbuch Zefanja's weiss von diesem Ereigniss (s. weiterhin). — 3. *Psammetich* hielt sie vom Einbruch in Aegypten ab (*Herod.* 1, 105). — 4. *Herod.* 1, 103. Die bedrohten Assyrer in Ninive (c. 630) gewannen durch Gold und List die wilden Horden, indem sie dieselben auf Medien und auf die südwestlichen Länder hetzten. Erst 28 Jahre später (c. 602) erfolgte die wirkliche Erstürmung Ninive's durch die medisch-babylonische Macht (*Euseb.*, chr. I. p. 54). — 5. *Herod.* 1, 105. — 6. Das. 1, 103; *Strabo* 1, 3, 1; *Just.*, hist. 2, 3; siehe noch *Rawlinson* (Journ. As. soc. X. p. 259. 264. 294) in der Lesung der Inschrift von *Bisutun*.

brach dieses wilde Wandervolk, von dem fernsten Norden kommend, in das heilige Land ein, durchzog verwüstend das ehemalige Israëlreich, wo noch Reste der zehn Stämme wohnten, rückte als Geissel Gottes in das Reich Juda, und nicht nur dieses, sondern alle angrenzenden kleinen Reiche zitterten vor diesen wilden und kühnen Horden. Die alte Stadt *Bet-Schean* im Menascheh-Gebiet, 600 Stadien von Jerusalem entfernt[1], wurde bei diesem Zuge zerstört. Sie erhielt bei dem Rückzuge, als ein Rest der Horden sie wieder aufgebaut und sich da niedergelassen hatte[2], zur Erinnerung den Namen *Skython Polis* oder *Skythopolis*[3]. Nach etwa zwei Jahren (625) zogen diese Horden wieder nach dem Norden zurück; sie verschwanden ebenso rasch wie sie gekommen waren, vermuthlich mit den Chaldäern in Babylonien sich vereinigend. Die urplötzliche Befreiung der Hauptstadt Jerusalem wie des ganzen Staates von dieser skythischen Geissel besang der fromme König Josija in einem Liede, das als Psalm 59 uns erhalten ist[4]. Auch mag diese Geissel Mitveranlassung gewesen sein, eine Neugestaltung des Staats vorzunehmen und die verfallene Theokratie aufzurichten.

Das ist das summarische Ergebniss des geschichtlichen Schriftthums, wenn wir die gleichzeitigen prophetischen und dichterischen Schriften in ihren geschichtlichen Momenten zu Rathe ziehen. Es galt hier nur eine Probe dieser Darstellung zu geben und es versteht sich von selbst, dass der so verfahrende Historiker eine viel reichere Ernte heimbringen wird.

II. Das dichterische Schriftthum dieser assyrischen Epoche (775—625 v. Chr.)[5].

1. *Einleitung.* Die Fortentwickelung und Weiterbildung der Poesie in dem wechselvollen Zeitraum der dritten Epoche (775—625) wurde naturgemäss im Allgemeinen durch den

1. 2 Mak. 12, 29. Diese Stadt lag an der Handelsstrasse zwischen Ninive und Aegypten. — 2. *Plinius* h. n. 5, 16; *Synkellos* I. p. 405. — 3. Die Identificirung dieses Namens mit סֻכּוֹת jenseits des Jordan ist abzuweisen. — 4. *Ewald* z. St. Dem Josija gehört auch Ps. 28 (*Ewald* z. St.). — 5. Ueber die poetischen Schriftstücke der vorigen (zweiten) Epoche s. ob. S. 224—255. Dort wurde über die prophetischen Hochsprüche Bileam's von dem visionären Dichter *Secharja* (S. 226—231), über das grosse Abschiedslied Mose's (S. 231—236), über das Hochlied (S. 236—248), über die Psalmenlieder dieser Epoche, Ps. 20. 21. 44. 45. 60. 72. 90

harten assyrischen Druck, durch die zahlreichen Schicksalsschläge von äussern und innern Feinden, durch die tausendfachen klaffenden Wunden des Volkes und durch den Mangel jener für die Dichtung so nothwendigen Ruhe und Behaglichkeit stark gehemmt, wie überhaupt die goldene Zeit der althebräischen Dichtung längst vorüber war. Jedoch die politischen Schläge durch die Assyrer und die Zerwühlung der nationalen Kraft durch heidnisch gesinnte, fremdländische Elemente, durch gewaltsames Schalten der Herrscher und Tyrannen, durch falsches Priester- und Prophetenthum, hatten noch nicht vermocht, die Verkümmerung Israël's herbeizuführen und den Geist des Volkes abzutödten. Es erstanden noch immer Männer aus dem Volke, welche das dichterische Schriftthum zur Hebung und Belehrung der Gottesgemeinde anbauten, wie doch gerade in dieser Zeit das sehr thätige Chiskija-Collegium sich um das nationale Schriftthum sehr verdient machte. Die bessern Könige des Reiches Juda, wie Chiskija und Josija, waren selbst Dichter, wie ihre Ahnen David, Salomo und Usija[1], und das prophetische Schriftthum, das in gewisser Beziehung zur Poesie gehört, erklomm sogar seine höchste Stufe in unserer Epoche. Man baute daher die Gattung der Lehrdichtung und Spruchpoesie weiter an, wenngleich sie nur eine niedrigere Stufe, der älteren Lehrdichtung gegenüber, einnahm. Ein Gleiches war mit der religiösen Lyrik der Fall. Die besten und schönsten Blüthen der sonst in besondern Einzelsammlungen circulirenden Spruchdichtungen dieser Epoche wurden von dem permanenten Chiskija-Collegium in das grosse nationale Spruchbuch (Mischle) eingefügt, ebenso wie die vorzüglicheren Erzeugnisse religiöser Lyrik, die aber ebenfalls eine etwas tiefere Stufe einnehmen, in das nationale Liederbuch, in den Psalter, eingeschlossen wurden.

2. Neben den Lehrdichtungen in Sprüchen und Sentenzen, von welchen noch Reste aus zwei verschiedenen Sammlungen vorhanden sind, neben den Liedern dieser Epoche,

---

u. a. (S. 248—255), über die Spruchdichtung in der ältesten Sammlung Spr. 10, 1—22, 16 (S. 172—179) gehandelt. Ueber das Siegeslied der Debora (S. 98 f.), das mos. Siegeslied am Suf-Meer und das erste Pesachlied zu Schiloh (S. 101 f.), über den Segen Jakob's (S. 103 f.), über den Segen Mose's (S. 150 f.), das Loblied der Hanna (S. 117 f.), wurde schon früher gesprochen.

1. Siehe oben S. 343 u. a.

welche im Allgemeinen im Psalter, sonst aber sich auch zerstreut finden, entstand, wahrscheinlich unter Menascheh, eine grossartig angelegte Kunstdichtung eigener Art in dramatischer Form, Lyrik und Epik in sich vereinigend. In dieser dichterischen Schöpfung wird ein erhabener Grundgedanke, eine höhere Weisheit entwickelt und aus eigenen Gründen, im Kampfe mit den Gegensätzen erwiesen. Dem Gedanken-Inhalte nach ist zwar diese Schrift das erhabenste Lehrgedicht Israël's, aber der Kunst nach ein nicht für die Aufführung gedichtetes Drama, wofür schon *Leibnitz* diese Dichtung angesehen hat[1]. Wir meinen die vom grössten und gewaltigsten althebräischen Dichter nach eigener Kunst geschaffene Dichtung *Ijob*, hervorgegangen aus einer uralten *Ijob-Sage* des höhern Alterthums. Diese in Form eines Drama von einem nicht weiter genannten Dichter verfasste Dichtung gibt freilich nur den Verlauf und die Entwickelung eines Gedankens, nicht einer Handlung, und ist darum schon mit „*Goethe's Faust*" verglichen worden[2]. Allein da der dargestellte Verlauf sich in fünf Theilen unter wechselnden Personen abspinnt[3] und von Prolog und Epilog eingerahmt ist, so darf man es schon ein Kunstdrama nennen. In Anlage und Ausführung, in der Gliederung der hochdichterischen Reden nach Strophen, in der musterhaftesten und glänzendsten Handhabung der Sprache[4] ist das *Ijob-Buch* jedenfalls ein Muster vollendetster Kunst-

1. *Schmidt*, Zeitschr. f. Geschichte 1847 S. 436. — 2. Der gedankenreiche Anfang im *Faust* hat in der That in seinen Glanzstellen grosse Aehnlichkeit mit dem Ijob-Drama. — 3. Die Theile des Buches sind: *Prolog:* Ijob's Leben und Wesen 1, 1—5, Ijob's gesteigerte Leiden im Himmel beschlossen 1, 6—2, 10. *Erster Abschnitt:* Ausbruch der Klage 2, 11 bis K. 3. *Zweiter Abschnitt:* die Verwickelung. Erster Gang: die menschlichen Streiter K. 4—14. Elifas und Ijob. Bildad und Ijob. Zofar und Ijob. *Dritter Abschnitt:* Höchste Verwickelung. Zweiter Gang der menschlichen Streiter K. 15—21. Elifas und Ijob. Bildad und Ijob. Zofar und Ijob. *Vierter Abschnitt:* Anfang der Abwickelung. Letzter Gang der menschlichen Streiter K. 22—28. Elifas und Ijob. Bildad und Ijob. Ijob als Sieger. *Fünfter Abschnitt:* die Lösung. Ijob's Aufruf an Gott K. 29—37. Gottes Erscheinung und Ansprache. Ijob's Erwiederung [illegible] 1—40, 14; 42, 1—6. *Epilog:* Ijob's Erlösung und Verherrlichung 42, [illegible]—17. — 4. Als Drama ist es insofern nicht fertig, als es den lyrischen (oder didaktischen) Grundton nicht verliert und sich nicht zur dramatischen Selbständigkeit und Unmittelbarkeit erhebt. Die scenische Einrichtung, die Voraussetzung der Bühne, ist für die dramatische Dichtung nicht nöthig (*Goethe's* Werke, neue Ausg.

poesie des hebräischen Alterthums, ein Drama eigener Art, wie wir weiterhin bei der besonderen Besprechung sehen werden. Ebenso entstand etwas später von einem Dichter, der etwa in der letzten Zeit des Menascheh oder in der Regierungszeit des Amon in Aegypten gelebt hat, *die hochdichterische Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils*[1], wie sie nur ein Dichter von Fach durch eigene Anschauung zu liefern im Stande ist. Diese Thierbeschreibung zerfällt in 4 grosse Strophen von je 10 Versgliedern mit einem kurzen Schluss. Der sonst unbekannte, aber in der Thierbeschreibung so geschickte Dichter mag wohl auch andere Dichtungen dieser Art geschrieben haben. Ein anderes Stück, welches mit dem Ijob-Buche, mit der gedankenvollsten, im schönsten Schmuck der Sprache prangenden Kunstdichtung verbunden wurde, bilden die *vier* Reden Elihu's[2], von einem Dichter am Ausgange unserer Epoche dem Ijobbuch eingefügt. Der Dichter scheint unter den aramäischen Arabern in *Bus*[3] gelebt zu haben[4]. Er lässt daher dort den fingirten noch als jung dargestellten *Elihu* auftreten, wie der Dichter des eigentlichen Ijob-Buches wahrscheinlich im osthauranischen *Uz*, nordöstlich von Idumäa, nach der arabischen Wüste hin, gelebt haben mag[5], da seit Menascheh bis zu Ende dieser Epoche die Verstreuung vieler Israëliten nach Hauran, Syrien, Idumäa und Arabien bereits vielfach vorgekommen ist.

3. Sehen wir von den hier und da sich noch findenden Einzeldichtungen oder von den Dichterwerken in unserer Epoche ab, und lassen wir die Behauptung von deren theilweiser Einheimsung in das nationale Buch der Sprüche und der Lieder, in die grossartig angelegte Kunstdichtung Ijob, vorläufig beiseit, so bleibt uns noch übrig, den Geist der damaligen Poesie und Prophetie etwas näher zu erörtern. Das rein dichterische und prophetische Schriftthum der assyrischen Epoche ist durch eine Menge eigenthümlicher, seltener Bilder

in 30 Bänden 13, 596; 26, 513 f.). Doch hinken alle Vergleiche, auch die von *G. Baur* mit Dante's göttlicher Comödie (Stud. u. Krit. 1856. 3).

1. Hi. 40, 15—41, 26. — 2. Nach einer Einleitung (Hi. 32, 1—6) und einer Entschuldigung (32, 7—10) folgt die *erste* Rede 32, 11—33, 7, die *zweite* Rede 33, 8—34, 31, die *dritte* Rede K. 35 und die *vierte* Rede K. 36—37. — 3. Siehe Jer. 25, 23. — 4. *Aristeas* (bei *Euseb.* praep. 9, 25) hat dafür *Ζοβιτη*, d. h. aus אֲרַם צוֹבָה. — 5. Siehe weiterhin üb. die Ijobsage.

und Vorstellungen, durch viele für diese Zeit passende Ideen, Anschauungen und Schilderungen über die sichtbare und unsichtbare Welt gekennzeichnet. Diese Kennzeichen bestehen theils in dem mächtigen Eindringen assyrischer und ostasiatischer Kenntnisse und Begriffe von fremden Kulten und Mythologien, sowie in den erweiterten Anschauungen über die asiatische Pflanzen- und Thierwelt, über die astronomischen Kenntnisse u. s. w., theils in dem erweiterten Horizonte der Hebräer über Aegypten, der aus dem starken Verkehr mit diesem Wunderlande sich erklärt. Das grosse ost- und westasiatische Völkergemisch im assyrischen Heere, welches in das Reich der Hebräer hereinbrach und einen starken Einfluss übte, die zahlreichen Exportirungen von Hebräermassen nach Syrien, Babylonien, Medien und andern assyrischen Besitzungen, und die Besetzung des Israëlreiches mit ost- und westasiatischen Kolonisten, wie andererseits die zahlreichen hebräischen Ansiedelungen in Aegypten, indem die Hebräer zwischen der Anlehnung an Assyrien oder an Aegypten schwankten, alle diese Momente waren geeignet, den sonst abgeschlossenen Hebräern eine ganz neue Welt zu eröffnen. Von *Achas*, dem Freunde des Ausländischen [1], wird bereits ausgesagt [2], dass er eine Art babylonische Sonnenuhr erhalten habe [3], bestehend wahrscheinlich aus einem vertikalen Gnomon (Schattenstift), welchen 12 concentrische Kreise zur Bezeichnung der Stunden umgaben [4]. *Jesaja* wusste bereits von einer im Herbst des Jahres 713 eintreffenden partiellen Sonnenfinsterniss, welche in der That den 26. September 713 eingetreten ist [5], und er konnte dem kranken *Chiskija* das Vor- und Zurückrücken des Schattens des Gnomon als Wahrzeichen verkünden [6]. Ueberhaupt wurden die Kenntnisse in irdischen und mythologischen Dingen in der assyrischen Epoche stärker in Israël verbreitet. Dieser Fortschritt tritt uns in dem damaligen Schriftthum überall ent-

---

1. Vergl. 2 Kö. 16, 10 f. — 2. Das. 20, 4; Jes. 38, 8. — 3. Vermuthlich von *Tiglat-Pileser* als Geschenk bei der persönlichen Zusammenkunft in Damask (2 Kö. 16, 10). — 4. So nach *Herodot* 2, 109; vgl. *Ideler*, Handb. d. Chr. I. S. 184. 233 f. Diese *Sonnenuhr* heisst מַעֲלוֹת אָחָז und mag an einem passenden Orte des Palastes angebracht gewesen sein. — 5. Nach einer Mittheilung von *Seyffart*. S. *Thenius* z. St. — 6. *Thenius* l. c. Auch die totale Sonnenfinsterniss den 5. Juni 716 (beim Tode des Romulus) und die von 625, beim Regierungsantritt des Nabopolasar, war den Hebräern bekannt.

gegen und gibt andererseits in zweifelhaften Fällen den Beweis für die Abfassungszeit ab. Ausser dem reichlichen Niederschlage, welchen die von den untheokratischen Königen (Achas, Menascheh, Amon) eingeführten phönikischen, syrischen, babylonischen, assyrischen und überhaupt ost- und westasiatischen Kulte zurückgelassen haben, und ausser den fremden Anschauungen und Vorstellungen, welche der starke Verkehr mit den asiatischen, ägyptischen und arabischen Völkergruppen im Allgemeinen herbeigeführt hat, sind im Besondern hervorzuheben die bereicherten Kenntnisse von Pflanzen, von wirklichen und sagenhaften Thieren, vom Bergbau und von den kostbaren Schätzen der Erde, von Wunderbauten der Menschen, von den entfernteren Wundern der Erde, von der Sternkunde und von den astrologischen Sagen und Himmelswundern, von den mythologischen Gebilden, von den ostasiatischen Vorstellungen über das Reich der Geister, der guten wie der bösen (Satan und Engel), über die Fürsprecher und Vermittler bei Gott u. s. w. Alle diese Bereicherungen waren nur in unserer Epoche möglich[1]. Dasselbe ist in Bezug auf die Sprache der Fall. Die Handhabung der Sprache und die Sprachfarbe, der Styl, die Strophik geschieht in dieser Epoche mit künstlerischem Bewusstsein und dichterischer Energie. Man nahm gern aramäische Stämme und Nennwörter in die Rede, nachdem man sie in hebräische Gewandung gekleidet, oder man holte veraltete nur in der Volkssprache noch gebräuchliche Wörter hervor, um sie in der Dichtung wie in der Prophetik zu gebrauchen. Aber wenn das Schriftthum dieser unserer Zeit sich von dem früheren schon durch die höhere Künstlichkeit, durch das Schaffen grösserer schriftstellerischer Gebilde und Werke unterscheidet, so hebt es sich noch von dem späteren Schriftthum des Verfalls durch seine kernvolle Rede, durch die Gedrungenheit des sprachlichen Ausdrucks nicht weniger vortheilhaft ab. Von diesen allgemeinen Gedanken und Betrachtungen gehen wir zu den einzelnen Dichtungen selbst über.

---

1. Ausführliches darüber hat die Exegese der Psalmen und Spruchsammlungen, des Ijobbuches, des Jesaja, Micha, Nahum, Zefanja u. a. zu geben.

a. Lieder und Gebete Chiskija's.

1. Wenngleich in der epischen Schreibweise der alten Historiker gewöhnlich nicht blos die Begebnisse in ihren Ursachen und Folgen, sondern Reden und Wechselgespräche im Geiste der darzustellenden Zeit mit eingeflochten zu werden pflegten, so gibt es doch manche in den Geschichten sich findende Reden, Gebete und Lieder, welche Merkmale einer besonderen Ueberlieferung an sich tragen. In Jesaja's Geschichte Chiskija's, von welcher sich drei Recensionen erhalten haben, die sich gegenseitig ergänzen und berichtigen [1], sind zwar die *zwei* Reden des assyrischen Gesandten *Rabschakeh* [2], die Botschaft *Chiskija's* an Jesaja [3] und das verheissende Orakel des Propheten [4], sowie die Botschaft des Rabschakeh an *Chiskija* [5] nur freie vom Geschichtschreiber ausgegangene oratorische und lyrische Stücke, die der Erzählung beigegeben sind, aber das kurze erste Gebet Chiskija's [6] trägt wie das Bruchstück des zweiten [7] alle Spuren der echten Ueberlieferung an sich. Das darauf sich beziehende Orakel des Jesaja [8] ist als besondere Fürbitte zu bezeichnen. Es liegen uns nun zur Betrachtung die folgenden erhaltenen lyrischen Stücke Chiskija's vor: 1. Das dichterische aus *vier* kleinen Strophen von 3 und 4 Versgliedern bestehende Gebet Chiskija's im Tempel, als dieser die zweite, hochmüthige und beleidigende, zugleich schriftliche und mündliche Botschaft Sancherib's erhielt, worin ihm die Wahl zwischen Unterwerfung oder Vernichtung gestellt wurde [9]. Nach einer doxologischen Anrufung Gottes (Vs. 15) folgt die Bitte um das göttliche Eingreifen zur Rettung Israël's (Vs. 16), mit der theokratischen Bemerkung auf die prahlende Botschaft des Feindes, dass die Unterjochungen so vieler Völker und Länder von Seiten Assyriens nur darum gelungen seien, weil die Schutzgötter der Unterjochten keine wahren Götter wären (Vs. 17. 18), was bei Israël nicht der Fall sei [10]. Das Alter-

---

1. 2 Kö. 18, 13—20, 21; Jes. K. 36—39; 2 Chr. K. 29—32. Dazu ist noch zu ziehen *Josefus*, AG. IX, 13; X, 1, 1—5; X, 2; X, 3, 1—2; X, 4, 1. — 2. 2 Kö. 18, 19—25; 27—35. — 3. Das. 19, 3—4. — 4. Das. 19, 6—7. — 5. Das. 19, 10—13. — 6. Das. 19, 15—19. — 7. Das. 20, 3. — 8. Das. 19, 30—34; 20, 5—6. — 9. 2 Kö. 19, 15—19. Die 4 Verse bilden 4 kleine Strophen von 3, 4, 4, 3 Gliedern. Die einleitenden 4 Wörter וַיִּתְפַּלֵּל חִזְקִיָּהוּ לִפְנֵי יי״ fehlen mit Recht bei den LXX. — 10. Während Sancherib die heidnischen Götter dem Jehova gleichstellt, hebt Chiskija stark die Verschiedenheit hervor.

thum sah in der Besiegung eines Volkes auch den Sieg über den Schutzgott des Besiegten; die siegenden Krieger zertrümmerten daher die Götterbilder des besiegten Volkes [1]. Darauf folgt dann der Schluss mit einer Doxologie (Vs. 19). Mit diesem Gebete Chiskija's wird das folgende Orakel Jesaja's eingeleitet und darauf bezogen. Die Sprache dieses Gebets ist fliessend, einfach und dem Zwecke entsprechend. 2. Ein anderes Gebet Chiskija's, das in seiner Krankheit gesprochen wurde, hat sich nur in 2 Versgliedern erhalten und ist so überliefert worden [2]. Auch dieses Gebet leitet das folgende erfreuliche Orakel ein, woraus man auch sieht, dass um längeres Leben, um Schutz der heiligen Stadt Jerusalem vor der assyrischen Gewalt überhaupt gebetet wurde. 3. Ein hochdichterisches Lied des Dankes von demselben *Chiskija*, gedichtet, als er (711) in der Genesung von seiner tödtlichen Krankheit sich befand [3]. Er schrieb es nicht als ein sangbares, im Tempel beim Kultus vortragbares Lied, nicht als eine Dichtung, welche im Munde des Volkes fortzuleben bestimmt sei, sondern nur als *Geschriebenes*, als *Schrift* (*Michtab*), als ein im Drange seines Herzens für die Befriedigung seiner Person entstandenes Lied [4]. Chiskija wird bereits in der geschichtlichen Ueberlieferung als ein hochgebildeter, zartsinniger, Kunst und Dichtung liebender König geschildert, und wie er die Reize und den Werth der Poesie und des ganzen überlieferten Schriftthums erkannte, ebenso verfasste er selbst, gleich seinen Vorgängern David, Salomo und Usija, bei verschiedenen Lebenslagen Gebete und Lieder, zu welchen seine kindliche Frömmigkeit ihn drängte. Das hier erwähnte frohe und sinnige Danklied zerfällt, nach Abzug der jesajanischen Aufschrift [5], in zwei Hälften [6], und jede dieser Hälften hat zwei Strophen [7], theils mit 7 [8], theils mit 6 etwas langgedehnten Versgliedern [9]. Die Gliederung entspricht dieser Doppeltheit des Grundgedankens von Noth und Freude, der pathetischen Ruhe und der kunstvollen Anlage des Liedes. Die Haltung des Liedes ist

---

1. Siehe *Botta*, monum. p. 140, wo das Götterbild einer eroberten Stadt zerhackt wird. — 2. 2 Kö. 20, 2—3. — 3. Jes. 38, 9—20. Die andern 2 Recensionen der Chiskija-Geschichte haben dieses Lied nicht. — 4. Daher in der Ueberschrift מִכְתָּב genannt, was keineswegs als Corruption aus מִכְתָּם zu fassen ist. — 5. Jes. 38, 9. — 6. Das. 38, 10—19 u. 15—30. — 7. Das. I. 38, 10—12 u. 13—14; II. 15—17; 18—20. — 8. Das. 1. u. 3. Strophe. — 9. Das. 2. u. 4. Strophe.

sinnig und fein; vermöge der eigenthümlichen edlen Sprache reiht es sich den besten lyrischen Schöpfungen an. Die spätern Psalmendichter und der Verfasser des Ijobbuches benutzten dieses Lied, indem sie theils die alterthümlichen schweren Ausdrücke und Phrasen in leichtere, verständlichere umschrieben [1], oder die Wörter in demselben etwas seltsamen Sinne gebrauchten [2]. Dazu kommt noch, dass die Sprache des Liedes auch eigenthümliche Zeit- und Nennwörter hat, die nicht nachgeahmt wurden [3] oder die offenbar durch Schreibfehler verderbt sind [4]. Inhaltlich gibt Chiskija in der ersten Hälfte eine Schilderung seiner gehabten Angst, ein Bild der durchlebten Verzweiflung, der erdulteten schmerzlichen Leiden und Todesfurcht. In der Zeichnung dieser schauerlichen Zeit seiner Krankheit und Todesnähe ist die Redeweise lebendig, malerisch und bis zur gläubigen Hoffnung auf die Hilfe Gottes, bis zur Erhaltung des trostreichen Orakels und der Rettung innig und tief empfunden. In der zweiten Hälfte spricht sich die Freude und Dankbarkeit, im Sinne der älteren Psalmen auf seine individuellen Verhältnisse angewandt, aus, und bietet in Sprache und Ausdruck weniger Eigenthümliches dar. 4. Vier Lieder des Chiskija, die gegenwärtig in der *zweiten* und *dritten* Psalmen-Sammlung ihren Ort haben [5]. Der unerwartete vollständige Sieg des kleinen schwachen Südreiches über die assyrische Weltmacht, über Sancherib (712), der Sieg vor den Thoren Jerusalems unter dem Schutze des auf Zijon thronenden allmächtigen Gottes, der wunderbare Sturz einer so stolzen, kräftigen Gewaltherrschaft, wie die alle Reiche Asiens [6] verschlingende Assyriens, musste nothwendig bei den Frommen Juda's, namentlich bei dem frommen Chiskija, einen höhern Schwung, Jubel und Freude, Selbstbewusstsein und inniges Gottvertrauen erwecken. Der schon mit Chiskija's

---

1. Z. B. דְּמִי in חֲצִי יָמַי (Ps. 102, 25), יֹשְׁבֵי חָדֶל in יוֹשְׁבֵי חָלֶד (Ps. 49, 2). — 2. Z. B. דּוֹר in Bdtg. *Wohnung* (bildl. *Leib*) und Ps. 49, 20 in Bdtg. *Grab;* שִׁוִּיתִי = דִּמִּיתִי vgl. Ps. 119, 30; דִּדָּה u. Ps. 42, 5. — 3. So z. B. פֻּקַּד mit acc. in Bdtg. *gestraft werden um etwas;* רֹעִי für רֹעֶה; דַּלָּה *Trumm;* עָשְׁקָה für עֹשֶׁק; קִפַּד in Bdtg. *aufrollen.* — 4. So z. B. חָשַׁקְתָּ aus חָשַׂכְתָּ, vgl. Hi. 33, 18; Ps. 78, 50; הַחֲיֵינִי für חַיֵּינִי. — 5. Ps. 46. 48. 75. 76. — 6. Die Assyrer unterwarfen sich Medien, Persien, Iberien, Armenien, Kilikien, Mesopotamien, Adiabene, Syrien, Phönikien, einen Theil von Arabien, Filistäa, Ammon, Moab, das Zehnstämmereich u. a.

Regierungsantritt eingezogene religöse Sinn sah in der Rettung ein göttliches Wunder, in Zijon und Tempel das bewährte, von Gott auserwählte Bollwerk gegen die wilde Zerstörungswuth heidnischer Tyrannen, und Jerusalem mit seinem Heiligthum erschien im höchsten Glanze der Unverletzlichkeit, als die unverwüstliche Stätte des göttlichen Heils, gegen welche alle verderbliche Kriegskunst abprallt. Zwar war diese Ansicht im Grunde nur ein religiöser Wahn des neuen mächtigen Aufschwungs, aber sie konnte doch die Getreuen Jehova's, die frommen Priester und Propheten, namentlich den sinnigen, der sanften religiösen Schwärmerei zugeneigten Chiskija zu Liedern begeistern, die hier näher beschrieben werden.

2. Das 1. Lied (Ps. 46) malt mit begeisterten Worten die ersten frohen Regungen nach dem grossen Ereignisse und diese Freude der unmittelbaren Gegenwart findet in einer lebendigen, hinreissenden und hüpfenden Sprache den passenden Ausdruck. Das Bewusstsein, dass man den allmächtigen Gottesschutz bei jeder hereinbrechenden Kriegsnoth besitze, da so eben die grösste irdische Macht zertrümmert wurde, dass Zijon in allen Stürmen der Erde ewig feststehen werde, alle Bürger Israël's, das ganze Reich geschirmt seien, begeisterte Chiskija (711) zu diesem *Gemeindelied*. Chiskija macht darin auf das Erstaunliche [1] der Rettung, auf die Vernichtung der assyrischen Macht für immer und damit auf die Wandlung des Eroberungskriegs in friedliche Zustände aufmerksam [2], und erwartet aus diesem Ereigniss eine Anerkennung Jehova's bei den Heiden [3]. Dieser Grundgedanke des Liedes wird in 3 Strophen von je 6 Versgliedern ausgesponnen [4]; der Refrain von 2 Versgliedern nach jeder Strophe, mit denen die Gemeinde einfiel, findet sich aber nur nach der 2. und 3. Strophe [5] und ist nach der ersten ausgefallen. — Die 2. Dichtung, als Tempellied im Heiligthum gesungen [6], ist jetzt Ps. 48, hat nur Jerusalem und den Tempelberg im Auge, verherrlicht als Freudengesang nur den Glanz Zijon's und der heiligen Stadt, und spricht die Hoffnung aus, dass Jehova seinen Besitz, die heilige Stätte und Gemeinde ewig erhalten und schützen werde [7].

---

1. Vgl. שַׁמּוֹת Ps. 46, 9. — 2. Das. Vs. 10. — 3. Das. Vs. 11. — 4. Nämlich Ps. 46, 2—4; 5—7; 9—11. — 5. Vs. 8. 12. — 6. Siehe Ps. 48, 10. — 7. עַל־מוּת Ps. 48, 15 heisst nicht *über den Tod hinaus*, sondern ist mit den LXX (*εἰς τοὺς αἰῶνας*) עֹלָמוֹת (= עֹלָמִים) zu lesen und mit *in Ewigkeiten* zu übersetzen.

Zijon wird als religiöser Mittelpunkt und wegen der letzten Ereignisse „ein glänzender Standort“, „die Wonne der ganzen Erde“, „die Burg des grossen Königs“ genannt, wie Jecheskel es als „Mittelpunkt der Erde“ beschreibt[1] und ein Einweihungslied nach der Rückkehr aus dem Exil[2] diese Verherrlichung noch steigert. Zijon wird mit dem heiligen Götterberg im äussersten Norden (*Meru* und *Albordsch*, der erst durch die Assyrer in Juda bekannt geworden ist), nicht blos verglichen, sondern als der einzig wahre Gottesberg, gleichsam als der hebräische Olymp, hingestellt[3]. Von geschichtlichen Bezügen erzählt das Tempellied, wie die zinsbaren Vasallenkönige Assyriens mit *Sancherib* nach Juda zogen[4] und geschaart heranrückten, und wie die Bürger Jerusalem's über die drohende Macht Assyriens entsetzt, durchzittert und von Schrecken ergriffen wurden[5]. Obgleich die Assyrer die Thürme Jerusalem's zählten[6], um den Angriff zu übersehen; obgleich sie sich schon im Besitze der Paläste dünkten: so befindet sich doch Zijon mit seinen Festungsmauern und prächtigen Palästen in den Händen Israël's, und dieses Wunder wird noch die Nachwelt erzählen[7]. Aber auch auf ein ganz anderes Ereigniss wird hier Rücksicht genommen. Nach den Geschichtsbüchern des *Berossos*[8] hat *Sancherib*, nachdem er den sich empörenden Vasallenkönig *Belibus* (reg. 709—706) in Babylonien, den Mörder Merodach-Baladan's (reg. 721—709), besiegt hatte, noch einem schweren Seekampf mit einer griechischen oder kittäischen Flotte gehabt (705), die auf Raubzüge ausgegangen war und die man auch wohl assyrisch Tarschisch-Flotte, d. h. westländische, dichterisch nannte. Diese Flotte, welche sowohl Assyrien als auch den nahen Hebräern vielen Schaden durch ihr Piratengeschäft zufügte, war in die assyrische Provinz Kilikien eingefallen und Sancherib sah sich genöthigt, gegen diese Piratenschiffe einen harten Kampf mit schweren und grossen Verlusten zu führen. Der Sieg gelang den Assyrern nur dadurch, dass ein von Osten kommender Sturmwind die

---

1. Ez. 5, 6. — 2. Ps. 68, 16—17. — 3. יַרְכְּתֵי צָפוֹן Ps. 48, 3 ist gleich הַר מוֹעֵד Jes. 14, 13 (s. *Gesenius*, *Hitzig*). Die asiatische Vorstellung vom über die Wolken ragenden heiligen Götterberge ist zu Israël von den Assyriern gekommen; der königliche Dichter betrachtet Zijon als den wahren Gottesberg. — 4. Vgl. Jes. 10, 28—34; 36, 4—6. — 5. Vs. 6. 7. — 6. Jes. 33, 16. — 7. Vs. 13. 14. — 8. Nach *Al. Polyhistor* und *Abydenos* bei *Eusebios* in der Chr.

griechische Flotte zwang, das Weite zu suchen. Zum Andenken des Sieges über die Tarschisch-Schiffe hatte Sancherib, jenem Berichte zufolge, seine Bildsäule in der Nähe aufrichten lassen und eine Stadt, die er *Tarsis* nannte, erbaut. Von diesem bei Berossos erwähnten Ereignisse hat Chiskija Kunde erhalten und es wird nicht nur darauf in dem von ihm gedichteten Liede hingewiesen[1], sondern auch in dem letzten der Bileamschen Hochsprüche[2] ist noch ein Versglied über dieses Ereigniss hinzugefügt[3]. In Bezug auf die rhythmische Gliederung hat dieses Tempellied, wie sonst die alten Freudengesänge, stufenweis sich verlängernde 3 Strophen von 7, 10, 12 zierlichen kurzen Versgliedern[4], und wie im vorigen Liede folgt nach jeder Strophe ein Refrain, womit die Versammlung einfällt[5]. — c. Das 3. Lied (Ps. 76) ist weder ein Gemeinde- noch ein Tempellied, sondern eine aus 4 Strophen von je 6 Versgliedern[6] bestehende dichterische Betrachtung, bezogen auf das grosse Ereigniss der Rettung Israël's und die Niederlage Sancherib's[7]. Den Lehrdichtungen angemessen fliessen die Verse ruhig und gleichmässig hin. In den beiden ersten zusammenhängenden Strophen hat Chiskija den auf Zijon thronenden Jehova als Besieger und Vernichter der wilden Völker, als glänzenden, alle irdischen Mächte überragenden Gewaltigen hochdichterisch geschildert, durch welche Thaten seine Grösse in Israël erst recht kund geworden. In der malerischen Beschreibung der Niederlage Sancherib's schildert der Dichter, wie die feindlichen blitzenden Pfeile abgestumpft, Schilder, Schwerter und Kriegsgeräthe zerbrochen wurden, wie Assyriens Helden, der Waffen beraubt, den Todesschlaf auf dem Schlachtfelde schliefen, und vom Dräuen Gottes betäubt, Ross und Reiter umkamen[8]. In den letzten 2 Strophen beschreibt der Dichter Jehova's Allmacht und Grösse, wenn er Gericht hält,

1. Ps. 48, 8. Das כַּאֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ Vs. 9 ist auf Vs. 8 zu beziehen. — 2. Ob. S. 226 f. — 3. Nu. 29, 24. — 4. Nämlich 2—4; 8—9; 10—15. — 5. Der Refrain אֱלֹהִים יְכוֹנְנֶהָ עַד עוֹלָם Vs. 9 fehlt nach Vs. 4 und הוּא יְנַהֲגֵנוּ עַלְמוּת Vs. 15 ist dem in Vs. 9 nachgebildet. — 6. Ps. 76, 2—4; 5—7; 8—10; 11—13. — 7. Die Deutung *Hitzig's* (Psalmen II. S. 129) auf den Sieg Juda's über *Seron* (1 Mak. 3, 13—24) ist längst widerlegt worden. — 8. Eigenthümliche Ausdrücke in diesen 2 Strophen sind שָׁלֵם als dichterische Abkürzung von 'יְרוּשׁ (*Friedensort*); רִשְׁפֵי קָשֶׁת für כְּלֵי מִלְחָמָה; נָאוֹר für נוֹרָא; אֶשְׁתּוֹלְלוּ für 'הִשְׁ; מִפְּנֵי = מִן; das ו in רֶכֶב gehört zu נִרְדָּם.

den Duldern (Frommen) im Lande hilft und in seinem Zorn die mächtigen Feinde niederschmettert. Dafür dass der richtende Gott die hochmüthigen Grossen, die Könige der Erde [1] niedermäht [2], preist ihn die Masse der Menschen, feiert ihn die noch übrige Menge und bringt ihm Huldigung dar [3]. Uebrigens hat sich dieses Lehrlied in seinem Text und in seiner Schreibung nicht unverletzt erhalten [4]. — d. Diesem Liede schliesst sich ein Danklied mit prophetischer Ausschau an (Ps. 75), aus drei sehr ungleichen Strophen bestehend [5]. In der 1. Strophe (7 Versglieder) malt der Dichter den Jubel und Dank der Zeit aus, preist Gott über die Wunderthat, über sein gerechtes Gericht, über seine Feststellung der Säulen der wankenden Erde. Die 2. Strophe (von 12 Versgliedern) enthält eine Apostrophe an die Hochmüthigen und die Sünder, an die Trotzigen und Frechen in Israël, indem der Dichter sie auf die nun bewiesene Richtermacht Gottes verweist und damit bedroht. Die 3. kleine Strophe (von 4 Versgliedern) beschliesst das Lied wie ein Nachhall, in welchem nicht nur das ewige Lob Gottes, sondern auch der prophetische Gedanke von der Vernichtung der Frevler in sichere Aussicht gestellt ist [6].

b. Lieder der menascheïschen Zeit (696—641 v. Chr.).

1. *Allgemeines zur Charakteristik dieser Lieder.* Nachdem wir über die Gebete und Lieder Chiskijas [7] und in der vorigen Epoche über die Lieder Usija's [8] gesprochen haben, wie sie sich in unserem Psalter finden, bleibt uns nur übrig, die während der langen Regierung Menascheh's entstandenen Lieder zu besprechen, insoweit sie ebenfalls in dem Psalmenbuche stehen. Mit *Menascheh* begann für das Reich Juda eine lange unglückliche, trostlose Zeit unversöhnlicher Parteiungen.

---

1. נְגִידִים, מַלְכֵי אֶרֶץ Vs. 13. — 2. בָּצַר. — 3. Ueber חֵמָה in Bdtg. *Menge*, *Masse* s. m. WB. s. v. Für תַּחְגֹּר haben schon die LXX תְּחָגֶּךָ gelesen. — 4. סוכו für סֻכּוֹ, שַׁמָּה für שָׁם, נָאוֹר für נורא u. s. w. beweisen dies und הַרְרֵי טָרֶף scheint aus einem ganz anderen Satz genommen zu sein. — 5. Ps. 75, 2—4; 5—9; 10—11. — 6. Die Beziehung des Psalms auf die Makkabäerzeit, auf die Niederlage des Apollonius 1 Mak. 3, 10 f. (s. *Hitzig*, Ps. II. S. 128 f.) muss schon der Sprachform wegen verworfen werden. — 7. Ueber die 4 Psalmen 46. 48. 75. 78 und die Gebete s. ob. S. 381—387. — 8. Es sind die Psalmen 47 und 60; vgl. *Hitzig*, Begr. d. Kritik S. 47 f.

Die politische, sittliche und religiöse Erhebung des Volkes unter Chiskija, die wohlthätige Wirksamkeit der grossen Propheten (Jesaja, Micha u. a.), die Kräftigung der Jehova-Religion, die Veredlung des Kultus und das neue Aufblühen des Schriftthums, alles das ging unter dem heidnisch gesinnten, tyrannischen und verfolgungssüchtigen Menascheh verloren. Die unter Chiskija niedergehaltene, der Theokratie feindliche Partei, welche man die leichtsinnige und neuerungssüchtige nannte, erhob unter Menascheh ihr Haupt, führte nach dem Beispiele des Königs gewaltsam fremde Kulte ein, suchte frech die alten religiösen Bande zu sprengen und steigerte die Sucht nach Neuerungen bis zum Fanatismus. Es entstand ein festgewordener Gegensatz. Die durch Menascheh zahlreicher und mächtiger gewordenen Neuerer duldeten in ihrer Schroffheit keinen Widerspruch, verfolgten die alten Glaubenstreuen, die Gewissenhaften, und der entbrannte erbitterte Kampf durchhöhlte und schwächte nicht nur die innern und äussern staatlichen Verhältnisse, sondern zog auch das Volk tief herab bis zur Verwilderung, zur Entäusserung alles nationalen Strebens. Die Befeindung artete in bittere, blutige Verfolgung aus, so dass mancher treue Verehrer Jehova's, mancher unerschrockene Prophet in seinem unbeugsamen Widerstande in einen Strudel von Leiden gerissen wurde. Die Leiden bestanden in Hohn und Spott, in nichtigen Anklagen, in Schlägen, Einkerkerung und Martern, die man bis zur Blutzeugenschaft trieb. Die Geschichte erzählt [1]: *„Menascheh hat sehr viel unschuldiges Blut vergossen, so dass er Jerusalem von einem Ende bis zum andern mit Blut erfüllte“*, und *Josefos* ergänzt diese Mittheilung nach der Ueberlieferung [2]: „Menascheh hat alle Getreuen unter den Hebräern grausam tödten lassen, die Propheten nicht verschont und Tag für Tag Fromme hinschlachten lassen“. Es war natürlich, dass bei dieser blutigen Verfolgung das Märtyrerthum entstand, mit seinen Nebenbegriffen von der Krone der Blutzeugenschaft, von dem freudigen Gang in den Tod, um öffentlich die Wahrheit mit dem Tode zu besiegeln, und dass der Tod solcher Blutzeugen das bethörte und sündige Volk sühne. Minder Muthige, welche das Grauen des Todes schreckte, flohen aus Juda, theils nach dem verwüsteten Zehnstämmereich, theils nach andern Ländern. Unter solchen

1. 2 Kö. 21, 16. — 2. *Josefos*, AG. 10, 3.

Verhältnissen entstanden zahlreiche in schmerzliche Klagen sich ergiessende Lieder, in denen bald das Grauen der Verzweiflung und die den Tod überwindende Blutzeugenschaft, bald die errungene unverwüstliche Hoffnung und das höhere lautere Bewusstsein, bald endlich der Kampf gegen die fanatischen Verfolger, die Empörung der Seele gegen den schneidenden Hohn, sowie die donnernde Stimme und die Verwünschung der Bosheit herausklingt. Die Lieder geben einen Spiegel dieser Zeit, wie ihn der Nacherzähler braucht, um ein treues Gemälde jener Jahrzehnte zu zeichnen.

2. *Die Lieder und deren Dichter.* In dem vorhin erwähnten Geiste gedichtet, besitzen wir in dem nationalen Liederbuche, im Psalter, *neunzehn* Lieder[1] der menascheïschen Zeit, die fast eine eigene Sammlung ausmachen. Die Lieder zerfallen in folgende *vier* in Sprache, Inhalt und Veranlassung verschiedene Gruppen, welche von *vier* verschiedenen Dichtern oder Propheten herrühren und durch sprachliche, dichterische und in den Liedern sich abspiegelnde individuelle Verhältnisse sich unterscheiden. Die *erste* Gruppe besteht aus 3 Liedern[2], in denen der Dichter sich hinlänglich kennzeichnet. Im 1. Liede (Ps. 140), von 5 Strophen[3], erscheint der Dichter als ein gnadenlos Verfolgter, welcher in drohender Lebensgefahr schwebt, und nach heftiger Bewegtheit in seiner tiefsten Noth erst allmälig durch den Aufblick zu Gott die innere Ruhe gewinnt[4]. Im 2. Liede (Ps. 141), aus 4 Strophen bestehend[5], schildert er in einem Abendgebete, wie die Feinde ihn zu verführen, zu übereilten Versprechungen zu verlocken suchten, wie es scheint, weil die Regierung auf die Sinnesänderung eines so angesehenen und männlichen Dichters Gewicht legte. Der Dichter gelobte sich aber, in solcher Zeit der Verfolgung aller Treuen keine lustigen Gesänge am Hofe des Götzendienstes erschallen zu lassen, obgleich er das ihm drohende Ungewitter sich zusammenziehen sah[6]. Im 3.

---

1. Diese 19 Lieder sind Ps. 5. 16. 26. 28. 36. 50. 52. 54—59. 61. 63. 64. 140—142. — 2. Ps. 140—142. — 3. Die ersten 4 haben 6 Versglieder, die 5. nur 4. — 4. In der Sucht, makkabäische Psalmen zu finden, hat *Hitzig* (II. S. 207) ihn auf das treulose Verfahren des *Antiochos Sidetes* und auf die Sendung gegen *Simon* bezogen (1 Mak. 15, 27—41). *Olshausen* (Ps. S. 481) bezieht ihn auf die Ermordung des *Simon* und nimmt Johann Hyrkan als den Dichter an (1 Mak. 16, 19. 21). — 5. Strophe 2—4 haben 6, Strophe 1 nur 4 Versglieder. — 6. Auch diesen Psalm be-

Liede (Ps. 142), aus 3 Strophen von je 6 Versgliedern bestehend, schmachtet der Dichter bereits im finstern öden Kerker, die Drangsale sind gestiegen und das Unwetter war hereingebrochen, so dass sein Lied nur Erguss der Bitte um Hilfe ist. Die Sprache dieser Lieder zeigt noch keine Spur des Verfalles und der Verschwommenheit, und man findet da noch Ausdrücke, die sonst gar nicht oder nur sehr selten vorkommen[1]. — Die *zweite* Liedergruppe dieser trüben Zeit besteht aus 11 lyrischen Ergüssen[2], und in diesen kennzeichnet sich der Dichter als Prophet und Ermahner in den verschiedensten Lagen seines Lebens, als Kämpfer gegen die verderbliche Strömung seiner Zeit. Der Dichter-Prophet geisselt die damals im Schwange gehende Angeberei, Verläumdung, Verrätherei von Freund gegen Freund, spricht schneidend gegen List und Trug, Lüge und Verkehrtheit des Tages und kämpft mit prophetischer Strenge und Gluth gegen die heidnisch gesinnte Partei der Neuerer, gegen die Gewaltthätigen und Verfolger. Aber unser Dichter, wie auch sonst die Propheten, weiss sich auch zu den Höhen der Ahnung von einem künftigen Siege der Jehova-Religion, zur Hoffnung auf seligere Zeiten emporzuschwingen. Der Dichter-Prophet lebte früher in Jerusalem, weilte gern und fleissig im Tempel oder in der Nähe desselben, aber bald genug änderte sich durch den Verrath und die Angeberei seines Freundes sein Geschick. Er wurde zur Auswanderung, zum Exil gezwungen, und sein Anhang ging mit ihm. Im Elend und in der Fremde schwelgte er nur noch in der Rückerinnerung an Jerusalem und an den noch stehenden Tempel und schüttete sein Herz in Gebeten aus, um eine Wendung der Zeiten zu erflehen[3]. Indem wir von der Charakterisirung dieser 11 Lieder nach ihrem Inhalte, nach ihren reichlichen Ergebnissen für die Zustände jener Zeiten, nach ihrer chronologischen Reihenfolge absehen, wollen wir blos ihre Strophik hier berühren. Das 1. Lied (Ps. 5), das Tempellied eines Einzelnen, hat, nach einer Vorstrophe von 4 Versgliedern, blos 3 Strophen von je 8 Versgliedern.

---

zieht *Hitzig* (II. S. 207) auf das 1 Mak. 15, 38 Erzählte, *Olshausen* (Ps. S. 484) auf das von *Josefos* (AG. 13, 8, 2) Berichtete; Beides mit Unrecht.

1. Vgl. פַּח *Schlinge*, סַכּוֹתָה *Schirm*, מַהֲמֹרֶת *Netz*, מַדְחֵפָה *Stoss* u. s. w. — 2. Ps. 5. 36. 52. 54—58. 61. 63. 64. — 3. Diesen rothen Faden im Lebensbilde dieses Dichters gewinnt man durch Vergleichung der 11 Lieder.

Das sanfte, innige Trostlied für persönliche Ermuthigung (Ps. 36) hat 3 Strophen von je 8 Versgliedern und nur die 2. Strophe hat ein überschüssiges Versglied. Ein drittes Lied, voll kühner Entrüstung (Ps. 52), hat 3 Strophen, von denen die ersten zwei je 8, die letzte 5 Versglieder hat. Aus diesem Liede erfahren wir, dass ein hochgestellter Staatsdiener der Anführer der Neuerer war und dass der königliche Tyrann in Jerusalem lebte. Das Lied Ps. 54 hat nur zwei Strophen von 8 Versgliedern; jedoch ist in der ersten Strophe das letzte Versglied ausgefallen. Das Lied Ps. 55 besteht aus 3 Strophen von je 8 zweigliederigen Versen; nur hat das Lied im Ganzen sich nicht unverstümmelt erhalten. Das Trostlied Ps. 56 entfaltet seinen Inhalt in 3 Strophen, von denen die 2 ersten 9 Versglieder haben, die letzte 11. Das bald klagende bald in messianischer Hoffnung sich ergehende Lied Ps. 57 besteht nur aus 2 Strophen mit je 14 Versgliedern, der Refrain mit eingerechnet. Das Verspottungslied auf die Richter, Ps. 58, gegen die heidnisch gesinnten ungerechten Richter gedichtet, hat 4 Strophen von je 6 Versgliedern, nur dass die 1. blos 4 zählt. Das Lied aus der Ferne, im Exil (Ps. 61), als eben *Josija* seine Regierung angetreten, hat 3 Strophen von je 6 Versgliedern, nur dass die 1. Strophe blos 5 hat [1]. Das Sehnsuchts- und Verheissungslied Ps. 63 hat eine sehr unregelmässige Strophik. Endlich hat das prophetische Lied (Ps. 64) 3 Strophen von je 8 Versgliedern, nur dass in der letzten *ein* Versglied ausgefallen ist. — Die *dritte* Liedergruppe, von einem besondern Dichter dieser Zeit, umfasst nur die Psalmen 26 und 28. Der Dichter des 1. Tempelliedes (Ps. 26) schildert in der Zeit eines Landesunglücks sein Wohlgefallen am und seine Liebe zum Heiligthum, ohne dass er eine Prüfung von Seiten Gottes zu scheuen brauche. Der Tempelbesuch, das Umkreisen des Altars während der Opferung, die Beobachtung der heiligen Bräuche mitten unter den versammelten Betern, hält der Dichter für das höchste Verdienst der Treuen, wenn sie mit der Reinheit des Herzens, mit der Sehnsucht auf Jehova's Gnade sich verbindet. Solche Fromme stellt er den Rotten der Gewaltthat, der Schandthaten und des Blutvergiessens gegen-

---

1. Hier Vs. 7—9, wie im folgenden Liede 63, 12, befinden sich gute Wünsche für den König, mit welchem eine Wendung der Zeit eingetreten war.



über. Im andern Lied (Ps. 28) ist der Dichter zunächst ein von der götzendienerischen Partei Verfolgter, ein in Todesgefahr Schwebender, der Gott um Rettung bittet und der, als die Gefahr durch den Antritt Josija's vorüberging, noch einige Verse hinzufügt[1]. Das 1. Lied dieses Dichters (Ps. 26) hat eine Vorstrophe von 3, dann 3 Strophen von je 6 und eine Nachstrophe von 4 Versgliedern; das zweite Lied (Ps. 28) hat 5 Strophen von je 5 Versgliedern, nur dass die 3. und 5. etwas unvollständig sind. — Die *vierte* und letzte Gruppe hat drei Lieder[2], die wieder einem andern, von den übrigen verschiedenen Dichter angehören. Das Lied Ps. 16 schildert eine Zeit von Gefahren für die Frommen (Kedoschim) und Edlen (Addirim), d. i. für die Partei der Gläubigen und Getreuen im Lande; die Bedroher sind die Neuerer, welche zu den schon ohnehin zahlreichen Götzen noch viele andere, fremdländische einführen und durch Menschenopfer (z. B. den Moloch) verehren[3]. Der Dichter weihet seine Liebe der frommen Partei, verachtet die Götzen und ihre Diener, verabscheuet die blutigen Spenden und Opfer, will selbst ihre Namen nicht nennen. In diesem Sinne sang er voll Begeisterung dieses Lied, um durch sein Gottvertrauen den Todesgefahren gegenüber sich zu stärken. Ps. 50, von demselben Dichter, ist mehr eine erhabene, echt prophetische Schau- und Mahnrede, an das ganze Volk gerichtet, als ein lyrisches Lied. Als Einleitung gibt er die Theophanie, nach dem Muster von Mose[4] und Micha[5], die Erscheinung Gottes zum Gericht, um sein Volk, die Frommen, zu richten, indem er ihnen das Wesen der wahren Religion verkündet. Die Opfer sind ihm nicht die Religion, sondern der Dank und das Gebet, die Anrufung der göttlichen Gnade, die Beherzigung der Zucht, die Vermeidung der unsittlichen Rotten von Dieben, Ehebrechern, von Trug, Verläumdung u. s. w., denn alles dieses hasst Gott. Endlich gehört noch der 59. Psalm diesem Dichter an, der auch hier, wie in den andern zweien, gleichen Schwung der Sprache aufwendet.

---

1. Ps. 28, 6—9. — 2. Ps. 16. 50. 59. — 3. מָהַר nach Ex. 22, 15 *erkaufen*, *erwerben;* קְדוֹשִׁים *die Frommen*, wie ἅγιοι 1 Mak. 3, 43 *die Gläubigen;* עֲצַבִּים = עַצָּבוֹת *Götzen* = אַחֵר. — 4. Ex. K. 19. — 5. Mich. 1, 2.

c. Beschreibende Dichtung über die Blutzeugenschaft eines grossen Propheten.

1. Schon in der Uebersicht der geschichtlichen Momente dieser Epoche, noch mehr in der ausführlichen Zeichnung der Lieder der menascheïschen Zeit, wurde die tyrannische, trübselige Verfolgungszeit unter Menascheh geschildert, wovon die aus jenen Tagen erhaltenen Lieder im Psalmbuche Zeugniss ablegen[1]. Ausser den erhaltenen hochdichterischen Liedern mit ihrem geschichtlichen Hintergrunde besitzen wir noch die merkwürdige dichterische Schilderung von einem vornehmen grossen Propheten und Richter unter Menascheh, welcher in seiner Opposition gegen den blutdürstigen Tyrannen, in seiner Polemik gegen die gewaltsam eingeführten heidnischen Kulte, in seinem Eifer für die Religion Jehova's, als Hochverräther angeklagt und nach mannigfachen Leiden, nach Kerker und Schlägen, endlich hingerichtet wurde. Diese historische Dichtung, in eigenthümlicher Sprache von einem unbekannten Dichter bei dem Regierungsantritte Josija's abgefasst, hat der spätere Ordner *des Trostbuches Jesaja's* aufgenommen und eingeschaltet[2], um die leidenden Frommen des Exils zu trösten. Die Leiden und das Märtyrthum dieses Propheten für die väterliche Religion bestärkten den Glauben, dass die Blutzeugen nur die Opfer für die Sünden des Volkes seien, dass die unschuldig Leidenden im Grunde nur für die Sündhaftigkeit der Gesammtheit büssen, daher diese Lehre von der Stellvertretung nur die Wiederspiegelung der Theorie vom Sünd- und Schuldopfer ist[3]. Durch den Opfertod eines Hirten wird nach dieser Ansicht die irrende Heerde gesühnt; durch des Gerechten Blut wird der Gerechtigkeit Gottes genügt. Nächst diesem aus der Opferanschauung hervorgegangenen Glauben wird noch der Prophet, das Organ der Gottheit, als Vertreter seines Volkes bei Gott, als theokratische Mittelsperson angesehen, der bei drohenden Gefahren berufsmässig Fürbitte einzulegen hat[4], vollends derjenige Prophet, welcher seinen Eifer für Gott mit seinem Opfertode besiegelt. Endlich entstand die Anschauung, dass die Folgen

---

1. Oben S. 369—371 und ausführlicher S. 387 f. — 2. Jes. 52, 13—53, 12. — 3. Vgl. Lev. 17, 11; Dt. 21, 8; Jes. 57, 6; *v. Cölln*, bibl. Theol. S. 271. — 4. 1 Sam. 7, 5. 8. 9; 12, 23; 1 Kö. 13, 6; Jes. 37, 4; Am. 7, 2 f.; Jirm. 4, 10; 7, 16; 11, 14; 14, 11; Ez. 9, 3.

der Blutzeugenschaft nicht ausbleiben können und die Verherrlichung des durch Blut besiegelten Glaubens ebenso gewiss erfolgen müsse, wie der Blutzeuge durch die nachfolgende Verherrlichung fortlebt.

2. Von einem solchen Propheten (c. 650), welcher unter Menascheh eine hohe Stellung eingenommen und bei der kleinen Schaar der verfolgten Getreuen in hohem Ansehen gestanden hat, ist hier in der beschreibenden Dichtung (Jes. 52, 13—53, 12) die Rede. Dieser in der Schrift nicht genannte Prophet, welcher nach der talmudischen Ueberlieferung der greise *Jesaja*[1], hingegen nach den Ergebnissen der Kritik ein anderer gewesen sein soll[2], trat kühn und drohend dem blutdürstigen, grausamen und gewaltthätigen Menascheh entgegen, wurde aber, der Lästerung des Königs angeklagt, endlich hingerichtet. Unsere Dichtung erzählt, wie der hingerichtete Prophet zunächst durch Spott und Hohn, durch Verfolgung und Misshandlung in einen so entsetzlichen Zustand, in ein so tiefes Elend gebracht wurde, dass er fast kein menschliches Aussehen mehr hatte[3]. Seines leiblichen Elends wegen richtete die sündige heidnisch gewordene Volksmasse schon darum nicht seine Blicke auf ihn, weil nach dem Glauben jener Zeit der so Gestrafte nur für seine geheimen Sünden büsse. Seine leidende armselige Gestalt, seine Verlassenheit, die den Propheten so tief verletzende Verachtung, diese Kennzeichnung durch Leiden und Unglück, wurde als verdient angesehen und man verbarg das Antlitz vor ihm[4]. Aber er trug diese unverdienten Leiden nur zur Sühne des Volkes und zu dessen Bestem, obgleich dieses nichts davon ahnte. Unter den ungünstigsten Umständen wuchs er zu einem „Knechte Jehova's“ auf; wie ein Wurzelsprössling wuchs er empor, obgleich der Boden dürr war; er glich einem abgebrochenen Cedernzweig, der zur herrlichen Ceder emporschoss, und er wurde durch seine Leiden das Medium für die Wiederherstellung der Theokratie. Er litt für das Volk, das ihn für einen Verbrecher hielt; er war das Sühnopfer für die Sünden des ihn verkennenden Volkes und zugleich der Hochpriester, welcher die Gemeinde Israël's zu sühnen hatte[5]. Er litt die

1. Jebamot 49; Sanhedrin 113. — 2. Siehe die Exegeten. — 3. Jes. 52, 14. Für עָלֶיךָ ist wie in Vs. 15 עָלָיו zu lesen und unter רַבִּים mag die grosse heidnisch gesinnte Masse zu verstehen sein. — 4. Das. 53, 2—3. — 5. Das. 53, 4—5.

Züchtigung und die Strafgerichte als Vertreter und Vermittler des Volkes bei Gott zum Heile des Volkes, damit der Todesmuth für die wahre Religion, der Patriotismus gegen die grausame Tyrannei wachse und mächtig werde, damit das Volk seine Sünden rückhaltslos bekenne, und eingestehe, dass es wie eine hirtenlose Heerde vom richtigen Wege abgeirrt[1]. Die Angriffe des Zwingherrn und seiner Helfer auf den Knecht Gottes mehrten sich, aber wehrlos wie er war liess er schweigend und geduldig alles über sich ergehen; er wurde gemartert, aus dem düstern Kerker[2] und aus dem Gerichtsort geschleppt, endlich dem gewaltsamen Tode geweiht und hauchte seinen Geist für die Sünden seines Volkes aus[3]. Er wurde trotz seiner Unschuld wie andere hingerichtete Verbrecher[4] schimpflich begraben, d. h. seine Leiche wurde auf der Richtstätte hingeworfen und gar nicht bestattet[5]. Es musste dies der absolute Wille Gottes, der keine Rechenschaft über seine Handlungen gibt, gewesen sein, da wir sonst das unlösbare Räthsel, das Unerklärliche nicht verstehen. Aber wenn er sein Leben als Sühnopfer hingab für die Sünden seines Volkes, so kann sein Tod nicht ein Untergang genannt werden, da seine Verehrer und Nacheiferer fortleben und sein Tod das Mittel war, die wahre Religion zu verbreiten[6]. Nach Befreiung von den irdischen Banden schaut der Israël vermittelnde, vertretende und versöhnende Prophet theilnahmsvoll vom Himmel herab, weiss die Gerechten auszuwählen, und er nimmt, bei Gott einschreitend für die Sünder, ihre Vergehungen auf sich und erwirkt bei Gott die Versöhnung[7]. Indem dieser Prophet sein Leben für sein Volk hingegeben hat und dadurch den Heroen Israël's beigezählt wird, in dem Maasse er Vermittler und Versöhner geworden, wird er mit andern Heroen und Blutzeugen Israël's die Krone des Ruhmes und die gewonnene Ausbeute theilen[8]. Der im Leben sich fortsetzende, nicht leidende Knecht Gottes (*Josija*) wird für die Theokratie grossen

---

1. Jes. 53, 6. — 2. Das versteht man unter עֹצֶר. — 3. Das. 53, 7—8. Für לָמוֹ haben die LXX לַמָּוֶת (*εἰς θάνατον*) gelesen; es kann jedoch auch für לוֹ stehen (s. 30, 5). — 4. רָשָׁע und עָשִׁיר bedeuten hier das Gleiche (s. *Hitzig* z. St.). Für בְּמֹתָיו lesen 3 HS. בָּמ' und dieses bedeutet *Grabhügel*, *-mal* (Ez. 43, 7), parall. קֶבֶר und גָּדִישׁ (s. m. WB. s. v.). — 5. Das. 53, 9. — 6. Das. 53, 9—10. — 7. Das. 53, 11. — 8. Das. 53, 12. רַבִּים sind *die Grossen, die Heroen, die Märtyrer*, ebenso עֲצוּמִים. Ueber שָׁלָל vgl. m. WB. s. v.

Erfolg haben, und entzündet durch den Hinblick auf den Blutzeugen, wird er zu hohem Ansehen und zu grossen Ehren gelangen[1]. Dieser Knecht Jehova's wird viele Völker um sich sammeln[2], nach dem Maasse als früher Viele vor ihm flohen; vor Bewunderung und Ehrfurcht werden die Gewaltigen den Mund schliessen und keine üble Rede wagen, da sie jetzt eine Herrlichkeit sehen, von welcher sie bis dahin nicht einmal hatten erzählen hören[3]. Niemand wollte sonst an das uns überlieferte Orakel von dem idealen zukünftigen Davididen, von dem Reise aus dem Hause Isai glauben[4], welcher das Gottesreich und die theokratische Herrschaft herstellen sollte. Niemandem wurde so sehr kund die Macht Israël's, dass er davon durchdrungen gewesen wäre[5]. Und doch sprosste er unter den Augen Gottes wie ein junger Sprössling auf (*Josija*)[6], obgleich der Boden dürr und unfruchtbar war.

3. Diese merkwürdige und eigenthümliche Dichtung, als freie Darstellung eines tief erschütternden Ereignisses in der menascheïschen Zeit (c. 650), wurde unter *Josija* (c. 625) verfasst, wahrscheinlich von dem damaligen Hochpriester *Chilkija*, der den jungen Herrscher auf die Bahnen der Theokratie geleitet und das Gesetzbuch dem König zur Richtschnur übergeben hatte. Der gegen den Ausgang des babylonischen Exils lebende Verfasser des Trostbuches *Jesaja* (K. 40—66) hat diese erzählende Dichtung von dem Martyrium eines Propheten unter Menascheh darum seinen Trostreden eingefügt, weil er in dem leidenden *Knecht Jehova's* die kleine Schaar der Getreuen abgespiegelt fand, welche aus Patriotismus oder Begeisterung für die Theokratie das Strafgericht Gottes auf sich nahm, um der Gerechtigkeit Gottes zu genügen und durch ihren Opfertod die Wiederherstellung Israël's zu ermöglichen. Freilich theilten schon *Paulus*[7], *Thenius*[8], *Maurer*[9], *Gesenius*[10] und *v. Coelln*[11] die Ansicht, dass von vornherein der *Knecht Gottes* nur den bessern Theil der Exulanten bezeichne, als Sammelwort hier zu *einem* Individuum personi-

1. Jes. 52, 13. — 2. Das. 52, 14. הִזָּה v. נָזָה, s. m. WB. s. v. — 3. Das. 52, 15. — 4. Jes. 11, 1—8; s. ob. S. 302. — 5. Jes. 53, 1. — 6. Das. 53, 2. Josija war ein יוֹנֵק oder נַעַר, 8 Jahre alt, als er zur Regierung kam, s. 2 Kö. 22, 1; 2 Chr. 34, 3. — 7. Memorabilien III. p. 175 f.; ebenso in der *Clavis*. — 8. *Winer*, Zeitschr. f. wissensch. Theologie II. 1. S. 105 f. — 9. Im Wörterbuch. — 10. *Thesaurus* s. v. עֶבֶד. — 11. Bibl. Theol. I. S. 326 f.

ficirt. Allein sie hatten sämmtlich keine Ahnung, dass das Stück schon nach Styl und Sprache einer ältern Zeit angehört und vom Verfasser des Trostbuches nur als Vorbild für seine Zeit aufgenommen wurde. Doppelt verfehlt ist die Ansicht von *Raschi, Ibn Esra, Kimchi* und *Abravanel*, denen *Rosenmüller*[1], *Hitzig*[2], *Köster*[3], *Schuster*[4], *Telge*[5] sich angeschlossen haben, dass darunter das ganze exilische Volk gemeint sei; wie schon *Knobel*[6] klar und überzeugend nachgewiesen hat. Nach Abschluss des althebräischen Schriftthums zu einem Kanon, als der alte Geist der Propheten längst verschwunden war, suchte man diese Dichtung[7] mit noch zwei anderen vom Knechte Gottes handelnden Stücken[8] auf einen Messias zu deuten, welcher Religions- und Sittenlehrer der Völker sein und eine Leidenszeit durchmachen werde, um eine Glückszeit hervorzurufen[9]. Die neutestamentlichen Schriftsteller führten diese im alten Schriftthum gar nicht begründete Anschauung weiter und missbrauchten diese Stelle, um sie auf Christus anzuwenden[10], wenn man nicht lieber annehmen will, dass jene Citate nur als homiletische und ethische Stützen gelten sollten, wie es damals in den jüdischen Hochschulen gebräuchlich war. Das althebräische Schriftthum (das A. T.) kennt keinen leidenden Messias, keinen durch Verachtung und Elend hervorragenden Messias als Religions- und Sittenlehrer der Völker, und der Verfasser des Trostbuches hat nicht einmal messianische Ideen, sondern nur theokratische Hoffnungen, um die trostbedürftigen Mitexulanten zu trösten[11].

4. Es bleibt uns hier nur noch übrig, die strophische Einrichtung dieser Dichtung und die dem Dichter eigene ab-

1. In den Scholien zum A.T. — 2. In seinem Jesaja-Commentar. — 3. De servo Jehovae apud Jesaiam (Kiel 1838). — 4. Jesaiae oratio prophetica c. 52, 13—53, 12 (Gött. 1794). — 5. Meletemata ad carmen Jes. 52, 13 f. in Ruperti's theol. Miscellen Th. 1—3. — 6. Der Prophet Jesaja S. 362. — 7. Jes. 52, 13—53, 12. — 8. Das. 42, 1—7; 49, 1—9. — 9. Targum zu Jes. 42, 1; 52, 13; *Kimchi* und *Abravanel* zu 42, 3 f. — 10. Wir geben hier folgende Stellen aus dem N.T. und die Citate aus Jesaja in Klammern: Mt. 8, 17 (53, 4); 12, 18 f. (42, 1 f.); Joh. 12, 38 (53, 1); Luk. 22, 37 (53, 12); AG. 8, 32 f. (53, 7. 8); 13, 47 (49, 6); Röm. 10, 16 (53, 1); 15, 21 (52, 15); 2 Kor. 6, 2 (49, 8); 1 Petr. 2, 22 (53, 9); 2, 24 f. (53, 5. 6). Es versteht sich von selbst, dass die Kirchenväter im gleichen Sinne erklären. — 11. Siehe weiterhin bei Beschreibung der nächsten Epoche.

weichende Sprachform zu berühren. Die resumirende Einleitung (52, 13—15) besteht aus drei in ihren Versgliedern fortschreitenden Strophen von 2, 3 und 4 Versgliedern. Der Kern des erzählenden Gedichts zerfällt in 2 Abtheilungen, von denen die erste (53, 2—9) das Elend, den Opfertod und die Blutzeugenschaft in 8 Strophen von je 4 Versgliedern [1] ausmalt und zugleich darin betont, dass die Hinrichtung dieses Märtyrers ein Sühnopfer für das sündige Volk gewesen sei, ohne dass das Volk es geahnt habe. Die 2. Abtheilung (53, 10—12) trägt den Charakter der Verheissung, dass dieser Prophet und Knecht Gottes geistig noch in späteren Generationen fortleben und die Angelegenheiten eines theokratischen Staates durch sein Beispiel fördern werde. Diese Abtheilung besteht aus 3 Strophen von je 4 Versgliedern, nur dass der letzten Strophe ein wiederholender Nachhall von 2 Versgliedern angehängt ist. Der Verfasser des Trostbuches (K. 40—66) führt den Beruf des Knechts Gottes schon weiter aus, indem er die Getreuen und Frommen in ihm concentrirt und als Collectivum so den Begriff individualisirt. Er sagt nun von diesem Collectivum, dass es sein Beruf und seine Macht sei, die Exulanten aus Babylon zu erlösen [2], die Herstellung des theokratischen Staats zu besorgen [3] und die Vertheilung des wüst liegenden Landes zu veranstalten [4]. Dieses heisst aber nichts weiter als die Hoffnung, ein für die nächste Zeit zu erwartender Davidide in Verbindung mit den Getreuen Jehova's, den Knechten Gottes, werde in seinem theokratischen Sinn alles das ausführen, weil Gott ihn mit der Krone der Macht und der Herrlichkeit zieren werde. Der Dichter zur Zeit Josija's, welcher diese erzählende Dichtung schrieb, hat aber noch seine zwei staunenden Ausrufe beigefügt: a) *wer hat dem uns überkommenen Orakel vertraut?* d. h. Niemand hat in der menascheïschen Zeit, als ganz Juda in dem abscheulichsten Götzendienste war und die Theokratie fast untergegangen schien, an eine Erfüllung des Joël'schen Orakels von dem grossen Davididen geglaubt, wie doch jetzt nach dem Opfertode des Propheten unter Josija geschehen. Keiner war von der Allmacht Gottes überzeugt, dass er eine so düstere

1. Nur Strophe 5 und 7 haben 3 Versglieder, indem sie je *ein* Versglied verloren haben. — 2. Jes. 42, 7; 49, 9. — 3. Das. 49, 6. — 4. Das. 49, 8.

Zeit in eine helle werde verwandeln können[1]. b) Der andere Ausruf betrifft die Geschichte dieses Blutzeugen selbst[2], indem er sagt, dass Keiner von jener traurigen Zeitwendung im Leben des Knechtes Gottes Kunde gegeben, dass vielmehr diese Erscheinung ganz unbeachtet geblieben sei[3]. — Was die Sprache dieser Dichtung anlangt, so ist sie von der des Trostbuches verschieden und erscheint in hartem, eckigem Gepräge. In den 14 Strophen des Gedichtes sind neue und scharf geprägte Nennwörter, die sonst theils gar nicht, theils nur selten vorkommen[4]. Dasselbe ist mit den Zeitwörtern der Fall, die zum Theil sonst gar nicht vorkommen[5], und ebenso ist es mit den eigenthümlichen Phrasen[6] und den seltenen Sprachformen[7], welche der Dichtung ein eigenthümliches Colorit verleihen.

d. Das Gebet Menascheh's.

Esra im Chronikbuche[8] erzählt, dass in den *Zeitbüchern der Könige von Israël*[9] auch die an Menascheh gerichtet gewesenen Mahn- und Drohorakel der fromm gebliebenen Seher, und die Beschreibung seiner Reue und sein Gebet[10] gestanden haben. Noch ausführlicher soll dies alles in dem „Leben Menascheh's“ vom Propheten *Chosaja* sich befunden haben[11]. Dem Chroniker Esra haben diese Quellen und also auch das „Gebet“ in hebräischer Sprache vorgelegen und der jetzt nur griechisch erhaltene Text[12], in 15 Versen, schon in der frühesten jüdisch-hellenistischen Zeit angefertigt, wurde mit Recht schon in den ersten Zeiten der christlichen Kirche für eine treue Uebersetzung aus dem Hebräischen gehalten. Dazu kommt noch, dass der griechische Text deutlich die Spuren des hebräischen Originals an sich trägt[13], dass das Gebet

---

1. Jes. 53, 1. — 2. Das. 53, 8. — 3. Das ist der Sinn von וְאֶת־דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ, s. m. WB. s. v. שׂוּחַ II. — 4. So z. B. מִשְׁחַת *Entstellung*, שְׁמוּעָה *Orakel*, מַסְתֵּר *Verhüllung*, עֹצֶר *Kerker*, בָּמוֹת (pl.) *Grabhügel*, רַבִּים *Heroen* = עֲצוּמִים, דַּכָּא u. a. m. — 5. Z. B. נָזָה II. *sich sammeln*, יָדַע (v. יָדַע II.) *züchtigen*, שׂוֹחֵחַ *berichten, verkünden*. Siehe m. WB. s. v. נָזָה II., יָדַע II., שׂוּחַ II. — 6. Z. B. מוּסַר שְׁלוֹם, יְדוּעַ חֹלִי, חֲדַל אִישִׁים, עֲמַל נַפְשׁוֹ u. s. w. — 7. Z. B. הֶחֱלִי = הֶחֱלָה u. a. m. — 8. 2 Chr. 33, 18. — 9. דִּבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל hiess diese Geschichte. Unter Israël verstand man damals Juda, zu dem auch die Reste des Israëlreiches gehörten. — 10. תְּפִלַּת מְנַשֶּׁה. — 11. 2 Chr. 33, 19. — 12. Siehe *J. A. Fabricius*, bibl. gr. (ed. Harl.) III. p. 732 f. — 13. So z. B. מִלִּפְנֵי *von vor* durch



nicht, wie *Bertholdt* meint[1], aus zusammengewobenen entlehnten Floskeln besteht, sondern ein echter ursprünglicher Busspsalm ist, dessen Gedanken kurz, bündig und wohlgeordnet sich an einander fügen und die Lage des reumüthigen Königs genau wiederspiegeln. Als Busspsalm steht es in manchen Handschriften der Siebziger[2] hinter den Psalmen. Nach dem Sprachcharakter der griechischen Uebersetzung fällt die Uebertragung in die frühere jüdisch-hellenistische Zeit (c. 200 v. Chr.)[3].

e. Die Kunstdichtung Ijob, ein philosophisches Drama.

1. In dem althebräischen Schriftthum tritt uns eine nach Stoff und Form grossartige und umfängliche Dichtung entgegen, die einfach „*das Buch Ijob*“ heisst und als Meisterwerk ersten Ranges in der althebräischen Poesie sich uns enthüllt. Diese Dichtung hat ihren Standort im Kanon zwischen dem nationalen Liederbuch, dem Psalter, und den Sammlungen von Weisheitssprüchen und Lehrreden[4], also zwischen der lyrischen und didaktischen Poesie. Aber der Literaturhistoriker wie der Aesthetiker steht davor wie vor einer räthselhaften Sphinx; er weiss nicht, welcher Klasse er diese erhabene grossartig angelegte Kunstdichtung beizählen soll. Sie ist keine ausschliesslich epische Behandlung der uralten Ijob-Sage, obgleich diese Sage, als Geschichte aus dem grauen Alterthume, zur Belebung und Verleiblichung des Lehrstoffs dem Dichter gedient hat. Sie ist auch keine reine lyrische Schöpfung, kein Strauss sangbarer Lieder, da der Dichter wenig unmittelbar ist, sich seiner Selbstheit ganz entäussert, durchschnittlich objectiv bleibt und seine persönlichen Empfindungen und Gedanken selten hervorkehrt oder verräth. Sie ist auch keine in dichterische Form gekleidete Lehr-Abhandlung, welche den reichen Lehrstoff und den philosophischen Gedanken ihres Inhalts in dichterischen Dialogen, etwa gleich denen

---

ἀπὸ προσώπου; βδέλυγμα = תּוֹעֵבָה; *προσόχθισμα* = שִׁקּוּץ für *Götzenbilder; τὰ κατώτατα τῆς γῆς* = תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ für *Hades; ἡ δύναμις τῶν οὐρανῶν* = כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם (Jes. 34, 4) u. s. w.

1. Einleitung V. S. 2619. — 2. Z. B. in der Züricher HS. — 3. Vgl. zur Erklärung dieses Gebetes *Chr. Lebr. Müller*, Erkl. des Gebetes Manasse (Salzw. 1733. 8.). *O. Fridolin Fritzsche* im kurzgef. exeg. Handb. zu den Apokryphen 1. Lfg. S. 155 f. — 4. So bereits nach der *Masora* und nach dem *Talmud*.

Plato's entwickelt. Sie ist auch nicht aus zusammengewobenen Lehrreden entstanden, da der Dichter seine Weisheitsgedanken und Lehren nur an Personen und Lebensthatsachen aufzeigt und verkörpert. Nicht dem Dichter, sondern den auftretenden Personen, im ernsten Kampfe der Gegensätze, entströmen die lichtvollen Gedanken. Die Dichtung kann also nur ein kunstvolles, Epik, Lyrik und Didaktik in sich vereinigendes philosophisches Drama sein; ein dramatisch gestaltetes Lehrgedicht, das nicht für die Aufführung bestimmt war. Schon *Leibnitz* hat diese Ijob-Dichtung so aufgefasst [1]. Mittelpunkt des Drama's ist hier nicht ein von menschlicher Leidenschaft getriebener Held, der im Kampfe mit realen Gegensätzen entweder untergeht oder siegt, sondern ein hoher philosophischer Gedanke, ein Weisheitssatz aus der althebräischen Religion, den der Dichter im Lichte des menschlichen Lebens sich entfalten, im Kampfe mit den Gegensätzen endlich siegend hervortauchen lässt. Die Verwickelung durch alle Stufen des Gedankenprocesses, die allmälige Schürzung des Knotens bis zum Schlusse, dem nothwendigen Siege des philosophischen Axioms, dabei die Verleiblichung aller idealen Theile, wie Grundgedanke, Gegensätze, Ver- und Entwickelung, in Personen mit innerer Gluth und Empfindung, alles das bildet das Eigenartige und Charakteristische dieses Drama's. Aber wenn auch die Gedankenkämpfe darin sich verkörpern und individualisiren, wenn gleich sie der Dichter aus dem vollen Leben hervorgehen lässt, so ist doch der Vergleich dieses Drama's mit *Dante's* „göttlicher Komödie“ [2] oder mit *Goethe's* „Faust“ nicht zutreffend. Die Dichtung „Ijob“ ist ein Drama eigener Art. Wie jedes echte Drama vereinigt es die Gegensätze von Lyrik und Epik zu einem harmonischen Ganzen. Wie die alten indischen und griechischen Dramendichter aus dem mythologischen Gebiete der Vorzeit den Stoff ihrer dramatischen Fabeln, den epischen Rahmen zu ihren Schöpfungen sich geholt, ebenso hat unser Dichter, zur würde- und weihevollen Darstellung seines zu lehrenden und zu erörternden Gedankens, eine epische Sage aus dem grauen Alterthume als Fabel des Drama's sich ausgewählt. Darin wurde der Grundgedanke mit allen seinen in Ijob und seinen Freunden erscheinenden Gegensätzen verkörpert, die Ent-

1. Siehe oben S. 377. — 2. *Baur*, in Stud. u. Krit. 1856. 3.

wickelung wurde zu einer in Personen bis zur Lösung fortschreitenden Verhandlung und durch die Art der Behandlung verklärte sich die Dichtung zu einer Vereinigung des Lyrischen und Epischen, und zugleich zu einem harmonischen Kunstwerk. Als philosophisches Drama trat an die Stelle der sich entwickelnden Handlung, an die Stelle der Verwickelung durch das Eingreifen der Leidenschaften oder der festgewordenen Sitten und Anschauungen, die Entwickelung eines Lehrgedankens, die Verwickelung durch dichterisch in Personen belebte Gegenbeweise, und wie im eigentlichen Drama, wenn der Held in seinem Kampfe nicht tragisch untergeht, die Lösung mit dem Siege des Helden nach dem Kampfe erfolgt, ebenso geht hier der Grundgedanke, in Ijob verleiblicht, als Sieger hervor. Indem also der Dichter die geschichtliche Sage von „Ijob's Leiden und Erlösung“ zum gefügigen und gefälligen Leibe seines zu entwickelnden Axioms nahm, indem er die Gedankenstufen durch sprechende Personen zur lebendigen geschichtlichen Anschauung hervortreten liess, sogar auch die Gegensätze, der Kampf, die Ver- und Entwickelung, sichtbar in redenden Personen bis zur völligen Lösung fortschreiten, finden wir das epische Element genugsam vertreten. Ijob's Leben und Wesen, sein schweres und schwerstes Leiden, die von Gott beschlossene und auf Erden vom Satan ausgeführte Versuchung, die Ankunft der Freunde und der Ausbruch der Klage, die fortschreitende Verwickelung in den verschiedensten Stufen seines Streites mit den drei Freunden Elifas, Bildad und Zofar, Gottes Eintritt als Entscheider und Obmann, und endlich Ijob's Erlösung und Verherrlichung, — alle diese Momente weisen auf eine fortschreitende, episch feierliche Entwickelung des Geschichtlichen. Da aber dieser geschichtliche Faden nur zur Verkörperung eines Gedankenprocesses über einen metaphysischen Lehrsatz der Theologie dient, so wäre die Dichtung ganz ein Epos, etwa mit der Theogonie des *Hesiod* vergleichbar[1], wenn nicht das epische Element durch das lyrische beherrscht und von ihm durchdrungen wäre. Der Dichter lässt den Helden Ijob, als Vertreter des Grundgedankens, lässt die drei Freunde, als die Vertreter der Stufen der Gegensätze, lässt endlich

1. Die Stelle der Götter würden die philosophischen Gedanken einnehmen.

Gott als schlichtenden Obmann, in so subjectiv individualisirten lyrischen Ergüssen sprechen, ist für jede Einzelsache, die er in schönster künstlerischer Form gestaltet, so sehr entzündet, dass hier offenbar episch Feierliches und lyrisch Inniges harmonisch vereinigt ist. Ebenso schreitet auf den Bahnen der Gedanken die Handlung fort, Entwickelung und Lösung folgen, so dass die Dichtung nicht nur aufhört eine blos episch-lyrische zu sein, sondern sie sich dramatisch abrundet und zu einem eigenartigen *philosophischen Drama* wird[1]. Die Eigenartigkeit dieses Drama's besteht jedoch nicht blos in seinem seltsamen didaktischen Stoffe, sondern auch in folgenden formellen Besonderheiten: a) Die Dialoge oder richtiger die Reden haben einen künstlerischen ebenmässigen Strophenbau ausser dem gewöhnlichen Rhythmus (Parallelismus), und diese strophische Anlage, für die lyrische Dichtung vorzüglich geeignet, trübt den dramatischen Charakter[2]. b) Das lyrische Element herrscht, wie in der hebräischen Poesie überhaupt, so vor, dass das Drama sich nicht davon losgelöst hat, was doch für die Selbständigkeit dieser Gedichtgattung nöthig wäre. c) Das epische Element in diesem Drama, fast ganz in Prolog und Epilog verlegt, ist in prosaischer Erzählungsform gegeben, wie sogar auch die einzelnen Reden erzählend eingeführt werden, was der dramatischen Form sonst nicht entspricht. d) Ist unser Drama „Ijob" weder scenisch eingerichtet noch für die Bühne, für die Aufführung, gedichtet, und wenn man auch mit *Goethe*[3] annehmen mag, dass scenische Gliederung, Bühne und Aufführung nicht unbedingt Voraussetzungen einer dramatischen Dichtung sind, so muss man doch *A. W. v. Schlegel*[4] zustimmen, dass ein blos gedichtetes, für die Aufführung ungeeignetes Drama etwas Unfertiges habe und der völligen dramatischen Selbständigkeit und Unmittelbarkeit entbehre. Aber ungeachtet aller dieser Mängel und Unfertigkeiten bleibt dieses Kunstgedicht *Ijob* in Anlage und Ausführung ein echt dramatisches, bildet mit dem melodramatischen

1. *Luther* sagt davon: „Es ist schier, wie man ein Spiel agiret." *Ewald*, *Hupfeld* halten es für ein Drama, ohne es zu beweisen. *Brenz* hält es für eine Tragödie, weil der Held titanisch gegen sein dunkles Geschick und den verborgenen Gott ringen musste. Siehe ob. S. 377. — 2. Siehe *Gfr. Hermann*, diss. de ortu poesis Graecor. bucolicae, in Betreff der Strophik bei *Theokrit*. — 3. Siehe ob. S. 377. — 4. *Schlegel*, Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur.

„*Lied der Lieder*" einen Zwillingsstern der althebräischen Dramatik, und ist ein Schmuck der hebräischen Poesie. Die prologische Anknüpfung in ihrer dialogischen Form und die Schürzung des Räthselknotens, die stets sich steigernde Verwickelung (δέσις) in den verschiedenen Stufen der Streitgänge, endlich die Lösung (λύσις) und der Epilog geben die richtige Gliederung eines Drama's. Der Prolog gleicht den epischen Einleitungen bei *Euripides* und *Sophokles;* er erregt Theilnahme für das Vorzuführende, und lässt ahnen, was den auftretenden Personen in der sich fortbewegenden Geschichte verborgen geblieben ist. Freilich verwirren sich die Gedankenkämpfe in den Streitgängen, es lockern sich die scharfen Charakterzeichnungen der Kämpfer, die dramatischen realen Handlungen, oder fehlen ganz; aber auch bei *Goethe* finden wir dies mehr oder weniger[1]. *Ijob* kann so gut wie *Oedipos* ein echt tragischer Held sein; Jehova's Beschluss in der himmlischen Versammlung steht mindestens mit dem Orakel des unerbittlichen Schicksals in der sophokleischen Tragödie auf gleicher Stufe[2]. Das Leidensverhängniss über Ijob gleicht dem peinigenden Räthsel bei den griechischen Helden. Wie der Held der griechischen Tragödie der düstern geheimen Macht gegenüber trotzig steht und für seine Freiheit erfolglos kämpft, da die Schicksalsmacht ihn mit eisernen Armen umfasst, so tritt *Ijob* dem unbegreiflichen, willkührlich handelnden Gott, welcher ihn dem Untergange geweiht zu haben scheint, trotzig und vorwurfsvoll gegenüber und strebt seine Freiheit der dunkeln Macht gegenüber zu behaupten. Aber während die griechische Tragödie ihren Helden im Dualismus zwischen menschlicher Freiheit und der Gottheit mit ihrer Willkührmacht und dem unentrinnbaren Schicksal untergehen lässt, sucht und tastet der Held unseres Dichters nach Versöhnung mit dem Gotte der Gerechtigkeit und Wahrheit, und indem er diesen nach langem Kampfe findet und dieser sich selbst als solcher manifestirt, zerrinnt das Phantom des Schicksalsgottes.

2. *Die Fabel des Drama's bildet die uralte vorzeitliche Ijobsage.* Der Dichter des hier behandelten Drama's benutzte eine alte, ungeschriebene, abgerissene, nur in *Hauran* heimische und unter den Hebräern bis auf den Dichter ganz unbe-

1. *Schlegel* in seinem Urtheil über *Tasso* und *Iphigenia.* — 2. *Schultens* in der Einl. z. Ijob-Comm. (2 Bde. 1737).

kannte Ijob-Sage[1], um seine dramatische Lehrdichtung darein zu giessen und darin zu verklären. In grauer erzväterlicher Zeit, berichtet die Sage, lebte ein weiser, hochangesehener, durch Familienglück und Reichthum an Heerden und liegenden Gründen begnadigter Mann im Gebiete von *Uz*, im Nordosten von Palästina, das später *Hauran* genannt wurde[2]. Dieser weise, nicht hebräische Mann führte den semitischen Namen *Ijob*, lebte in den glücklichsten Verhältnissen, da seine Söhne und Töchter, deren Mittelpunkt er als Vater der Familie war, in bester Einigkeit und in strenger Gesittung lebten, und zahlreiche Heerden, verbunden mit zahlreicher Dienerschaft und vielem Gesinde, bezeugten den gesegneten und von Gott begnadigten Emir. Auch die Mittheilung, dass *Ijob* nicht weit von seiner Heimat drei Freunde hatte, die zu den Weisen Edom's und Arabiens zählten und von denen jeder nach Namen und Geburtsort bezeichnet wird, erhielt der Dichter aus der Ueberlieferung, weil er sie sonst nicht so nach Namen und Abkunft individualisirt hätte, bei so fremdartigem Gepräge, ohne klare hebräische Benennung. Diese drei Freunde waren der edomäische Weise und älteste Freund Ijobs, *Elifas*[3] aus der Stadt und Landschaft *Teman*, die durch ihre Weisen auch sonst berühmt war[4]. Der *zweite* Freund *Bildad*, dessen Name auf Syrien und Edom hinweist[5], war aus *Schuach*, einer Stadt ostwärts in der arabischen Wüste,

---

1. Es gibt über diese Sage keine ältere Kunde als das Ijobbuch, und erst nach diesem Buche gedenken derselben *Jecheskel* (14, 14. 20), das Buch *Tobi* (2, 12) und das N.T. *Jakobus* (5, 14). — 2. Der Name „*Land Uz*“ (עוּץ) gehört der vorgeschichtlichen Zeit an; die Bewohner werden bald zu den Aramäern (Gn. 10, 23), bald zu den Nachoräern (das. 22, 21), bald endlich zu den Edomäern (Kl. 4, 21; Jer. 25, 20) gezählt. Das ist daraus erklärlich, dass *Uz* nordöstlich von Palästina zu suchen ist und eine aramäisch-arabische Mischbevölkerung hatte, wesswegen die Uziten „Söhne des Ostens“ (Ij. 1, 3), d. h. aramaisirte Saracenen heissen. *Uz* grenzte im Osten an Arabien, im Westen an Juda, im Süden an Edom und im Norden an Baschan und Syrien, was das Gebiet *Hauran* in sich fasst. Siehe *Tabari*, Annalen I. p. 263—276; *Abulfeda*, hist. anteisl. p. 26 f. — 3. Umgekehrt פְּזָאֵל *Phasaël* in der Geschichte der Herodier (*Mich.* suppl. p. 87). — 4. *Teman* lag 6 Stunden von Petra (*Eus.* u. *Hier.*), gehörte zu Edom (Jer. 49, 20; Am. 1, 12; Hab. 3, 3) und war durch seine Weisen berühmt (Jer. 49, 7; Bar. 3, 22 f.). Die Bewohner von Teman heissen 1 Mak. 5, 4 die בְּנֵי בִּין, d. h. Söhne der Weisheit. Eine Pflanzung von Teman mag die Stadt *Tema* in Osthauran sein. — 5. Siehe m. WB. s. v. בִּלְדַּד und אֲדַד.

wo der Stamm der Schuchiten wohnte[1]. Der *dritte* Freund hatte den edomäischen Namen *Zofar*[2] und war aus der Stadt *Naama*, die wahrscheinlich ebenfalls in Idumäa gelegen hat. In das glückliche und behagliche Leben des frommen und weisen Ijob brachen plötzlich schwere Unglücksfälle ein, welche in furchtbaren Fortschritten zuletzt dem Glücklichen nur die Verzweiflung übrig liessen. Durch räuberische Einfälle von sabäischen Horden, welche vom persischen Meerbusen bis Idumäa hin zelteten, wurde er der Esel- und Rinderheerden mit den dazu gehörigen Knechten beraubt. Dann vernichteten wiederholt Blitze und der tödtliche Samum die Kleinvieh-Heerden mit den dazu gehörigen Hirten, und endlich kamen wilde Horden der südlichen Chaldäer[3], trieben die Kameele fort und erschlugen die Knechte. Weiter berichtet die Sage, dass nach diesen sabäischen und chaldäischen Raubzügen von der arabischen Wüste her[4] ein heftiger Wirbelsturm die vier Ecken des Hauses erfasste, worin die Söhne und Töchter Ijob's waren, und sie sämmtlich unter den Trümmern begrub. *Ijob* ertrug diese vier schmerzlichen Unglücksfälle, die Beraubung der Habe und Familie, mit musterhafter Geduld und Ergebung, ohne den natürlichen Schmerz zu verbergen oder sich der Trauerzeichen zu enthalten. Seine Ergebung und Frömmigkeit wurde sprichwörtlich[5]. Endlich kam noch über Ijob die schwerste Unglücksschickung, indem bösartige, gefährliche Beulen des Aussatzes seinen ganzen Körper bedeckten, seine Haut schrundig machten und an seinem Leibe entsetzliche Verwüstungen anrichteten. Aber auch bei diesem schwersten Leiden bewährte er seine Treue gegen Gott und seine Geduld, selbst den Anfechtungen seines Weibes gegenüber. Diese erhabene Ruhe und fromme Ergebung soll Ijob bei der Steigerung des Schmerzes, nach einem unheimlichen siebentägigen Schweigen der drei Freunde, welche ihn besucht hatten, verloren und dann mit den Freunden

---

1. Vgl. Gn. 25, 2. — 2. Siehe m. WB. s. v. — 3. Die Chaldäer, aus ihrem Ursitze in den karduchischen Gebirgen nördlich von Assyrien sich weiter ausbreitend, haben sich auch südwärts ausgebreitet und mit arabisch-armäischen Stämmen vermischt (Gn. 27, 22); sie gründeten an der arabischen Wüste, westlich vom Eufrat, eine Landschaft Chaldäa, und von da aus streiften ihre Horden, wie die der arabischen Wüste, nach Raub umher. — 4. Die westliche Grenze dieser Wüste berührt das Gebiet *Uz*. — 5. Hi. K. 1.

Geisteskämpfe geführt haben. Weiter berichtete die Sage, dass in dem Elend Ijob's ein Wendepunkt des Geschickes eingetreten sei; für seine Krankheit kam wunderbarer Weise eine Besserung, sein Besitz verdoppelte sich allmälig, seine Freunde und Bekannten bezeigten ihm wieder ihre Freundschaft, ein volles Siebend Söhne wurde ihm zu Theil, so dass die spätere Lebenszeit Ijob's die erste vollkommen deckte. Diese alte, vielleicht seit der Erzväterzeit in Hauran fortgepflanzte Sage[1] nahm der Kunstdichter als Fabel oder Vorwurf für seine dramatische Lehrdichtung, um seinen zu entwickelnden philosophischen Lehrsatz im Rahmen dieser Sage künstlerisch darzustellen. Jedoch liess der Dichter diese Sage nicht ihrem ganzen stofflichen Umfange nach die dramatische Handlung durchdringen, wie es nach dramatischen Gesetzen hätte geschehen müssen, sondern sie wird vorn und am Schlusse, als Prolog und Epilog, in episch-dichterischer Erzählung dem eigentlichen Drama als Aussenwerk angefügt. Es geschieht aber so, dass alle Theile und Einzelheiten der Sage die Dichtung inhaltlich durchdringen[2], dass man nicht sagen kann, ein fremder oder späterer Erzähler habe den epischen Prolog und Epilog angefügt. Der Dichter hat den Mittelpunkt der Handlung in die Reden, in den geistigen Kampf über den Grundgedanken gelegt, so dass diese Redekämpfe von der Verwickelung bis zur Lösung stufenweise auf- und niederwogen, eine lebensvolle Handlung abspiegeln, und die Ijob-Sage nur als Rahmen für die Reden erscheint. Für sich betrachtet ist die Ijob-Sage vom Dichter malerisch, in episch-künstlerischer Form und im Geiste der Urzeit zum ersten Mal schriftlich dargestellt worden, wie bereits die Exegeten dargelegt haben, nur dass

1. Die weitere neuere, mährchenhafte Entwickelung der Ijob-Sage in den Zusätzen bei den Siebzigern, in der alten Vulgata, bei Theodotion, Origenes, dann im Koran und bei arabischen Schriftstellern, gehört nicht hierher. — 2. Auf das Glück des Kinderreichthums ist Hi. 21, 8. 11; 29, 5, auf seine Ansässigkeit als Fürst 29, 7; 31, 32, auf sein Ansehen durch Reichthum 29, 7—10. 20, auf seine Gewissenhaftigkeit Gott gegenüber 31, 24 f., auf die Engel als Vermittler der göttlichen Wirksamkeit 9, 24; 12, 24. 25, auf fürbittende Engel 5, 1; 33, 23, auf Unglücksengel 33, 22, auf Engel als Gottessöhne 38, 7 hingedeutet. Dasselbe ist mit den harten Schicksalsschlägen der Fall, namentlich in Bezug auf den Aussatz, der in den Reden nach allen Stufen der Symptome und Steigerungen näher geschildert wird 7, 5; 16, 16; 19, 17; 30, 18. 36 u. a.

der Dichter theils nach der Anschauung seiner eigenen Zeit, wie z. B. bei der himmlischen Rathsversammlung im Kreise der Engel und des Satans, bei der Beschlussfassung, über Ijob Missgeschicke zu verhängen, theils um einer künstlerischen Form zu genügen, sich herausnahm, die alte Sage umzugestalten und plastischer zu geben.

3. *Des Ijob-Drama's philosophische Aufgabe und deren Lösung.* Alle Kulturvölker des Alterthums, insbesondere die monotheistischen Semiten, und unter diesen am meisten die Althebräer, waren weder so hochgebildet, noch so tief gesunken, um Glück und Unglück, Wohlergehen und Leiden auf natürliche Ursachen zurückzuführen. Das Schicksal war die Fluch- oder Segensgabe der Götter oder eines Gottes, und die Götter waren die Wächter und Anwälte der sittlichen Weltordnung, der sittlichen Reinheit der Familien und der Einzelnen, und daher die Schöpfer der menschlichen Geschicke. Das Glück galt als Zeichen von Gottes Wohlgefallen an den beglückten Menschen; umgekehrt galt das verhängte Missgeschick als Missfallen der Gottheit. Daraus entstand die Vergeltungslehre, welche einen integrirenden Bestandtheil der Religion bildete. Mit den ersten Grundstrichen der Religion wurde diese Anschauung den Menschen eingepflanzt; sie schuf das Gewissen, die Straf- und Schutzengel, die Erinnyen- und Eumenidenschaaren. Der Mosaismus, welcher die Annahme eines absoluten unwiderruflichen Strafverhängnisses als der Gottheit unwürdig fand, sah im Missgeschick nur das Zuchtmittel, um den noch nicht ganz gesunkenen Menschen zur Umkehr vom bösen Weg, dann zur Erlangung des Wohlgefallens eines gnädigen Gottes zu bewegen[1]. Bei den Propheten, im Psalter, wie in den Geschichtsbüchern herrscht diese mosaische Anschauung; sie ist in Fleisch und Blut bei den Althebräern übergegangen. So lange es sich um die Geschicke der Völker und Staaten, um das Schicksal grosser Gemeinschaften handelte, mag diese religiöse Anschauung, welche in dem hebräischen Schriftthume so anschaulich hervorleuchtet, einen Schein der Berechtigung beanspruchen. Allein wenn diese Lehre auf den Einzelnen angewendet werden soll, Glück oder Unglück desselben als Lohn oder Strafe zu betrachten, da tritt uns die Hohlheit dieser Theorie zweifelerregend entgegen. Das sichtbare Glück

1. Vgl. Hi. 5, 17 f.; 8, 5—7; 11, 13 f.; 14, 30; 36, 8—15.

der Unfrommen und Verbrecher ist schon ein lauter Widerspruch gegen die Vergeltungslehre, und gibt der ererbten Anschauung eine grelle Beleuchtung[1]. Um diese Lehre gegen die offene, greifbare Erfahrung zu retten, suchte man nach hinfälligen Nothbehelfen. Man verwies bald auf eine mögliche Glückswendung in der Zukunft[2], auf einen unglücklichen Lebensausgang der Unfrommen selbst oder seiner Hinterlassenen oder seines Geschlechtes[3], bald auch läugnete man das wahre Glück des Bösen, indem man annahm, das böse Gewissen, der Eumeniden Schaar begleite ihn und vergifte sein Glück[4]. Allein man sah wohl bald ein, dass die Verweisung auf die Zukunft, die Voraussetzung eines peinigenden Gewissens, wie auch sonstige versuchte Auswege, die offenliegende Erscheinung nicht erklären können, daher liess man den Angriff auf die Vergeltungslehre nur darum von dieser Seite fallen, weil er im Verhältniss zu dem Angriff von Seiten des Missgeschickes der Frommen nur geringfügig erscheint. Einschneidender und gewichtiger trat zur Zeit des Dichters die Heimsuchung der Frommen und Schuldlosen der eingelebten Vergeltungslehre entgegen. Es war natürlich, dass dem Weisen und Dichter der klaffende Widerspruch der alten Lehre sich aufdrang. Eine düstere unglückschwangere Wetterwolke entlud sich mit Entsetzen, wie die Geschichte erzählt, über die Frommen und Gläubigen zur Zeit Menascheh's, Verfolgung oder Tod, Kerker oder Exil suchte überwältigend und massenhaft die Schuldlosen, die Knechte Gottes heim. Der in dieser Zeit lebende Dichter und Weise, welcher die gewappneten Verhängnisse und Leiden einherschreiten, die grausame Geissel von einem verbrecherischen Unterdrücker geschwungen sah, musste nothwendig auf die Betrachtung der Gegensätze kommen. Dem Walten Gottes als einem gerechten, der Vorstellung von Gottes Heiligkeit, Liebe und Gnade, widersprachen die zahlreichen Leiden der Frommen, denen sie oft erlagen[5]. Der alte Volksglaube, welcher harte tödtliche Schicksalsschläge auf schwere Verschuldung des Betroffenen bezog, musste dem forschenden Geist als Wahn erscheinen. Die leidende Unschuld, ohne sich eines Vergehens

---

1. Hi. 12, 6; 21, 7 f.; 24, 1 f. — 2. Das. 8, 11 f.; 15, 29 f.; 18, 12 f.; 22, 19 f. — 3. Das. 14, 8–10; 15, 33 f.; 18, 15 f.; 21, 19 f. — 4. Das. 15, 20 f. — 5. Das. 9, 22 f.; 21, 25; 24, 5 f.

bewusst zu sein, musste entweder an sich selbst oder an Gottes waltender Gerechtigkeit verzweifeln, und der Stachel des Zweifels verwundete den Betroffenen noch besonders in seiner Ehre und in seinem Ansehen, da dem Volksglauben gemäss die Leiden den Gottlosen kennzeichnen[1]. Der geistige Kampf mit der herrschenden Ansicht dauerte viele Jahrhunderte. Vor und nach dem Dichter des Ijob-Drama's gab es Veranlassungen, diese Frage zu berühren, und in den Sprüchen und Psalmen, in den Prophetenbüchern von *Jesaja*, *Jirmija*, *Jecheskel* bis *Malachi* suchte man die Lösung dieser Frage und der spätere Verfasser des *Kohelet* zweifelte sogar schon an der sittlichen Weltordnung Gottes. Allein Keiner hat dieses Thema mit solcher Kunst und Anschaulichkeit, mit so erschöpfender dichterischer und philosophischer Kraft behandelt als der Kunstdichter des Ijob-Drama's. Es ist daher wohl am treffendsten, wenn wir die Aufgabe des Dichters so formuliren: *Das alte Problem, die Theodicee,* d. h. *die angenommene göttliche Vergeltung, mit der Schickung von Glück und Unglück auszugleichen, die Leiden der Guten und das Glück der Bösen nicht von der Strafgerechtigkeit Gottes loszuketten oder gar als Gegensätze anzusehen, sondern damit in Einklang zu bringen.* Die Lösung der Gegensätze durch das Postulat der göttlichen Liebe, durch die Fassung der Schickung als eines Zucht- und Läuterungsmittels oder als Prüfungs- und Bewährungsmittels, diese und ähnliche Fragen haben den Dichter beschäftigt. Um diese Gedanken allseitig zu entwickeln, wählte er die ihm passend scheinende alte Ijob-Sage als Fabel, als Vorentwurf, und schrieb diese dramatische Lehrdichtung.

4. *Gliederung des Ijob-Drama's.* Nachdem der Dichter im Dienste des zu entwickelnden Gedankens die Ijob-Sage in epischer Form als Prolog gegeben, durch die eingewebte himmlische Scene, worin Gott, die Engel und der Satan auftreten, die Lösung der verwickelten Frage hat durchblicken lassen[2], folgt die ebenfalls epische Erzählung von drei nach Namen und Wohnort bezeichneten Freunden Ijob's, welche den Leidenden zu trösten gekommen waren[3]. Damit war der lebendige geschichtliche Leib für den Gedanken gegeben. Der tragische Held Ijob, der Träger des fortschreitenden Grundgedankens, die drei Freunde als die sichtbaren Abbilder der

1. Hi. 10, 17; 16, 8. — 2. Das. 1, 1—2, 10. — 3. Das. 2, 11—13.

Gegensätze, treten in verschiedenen Streitgängen handelnd in der Arena der dunkeln Streitfrage auf. Der Streit führt zur Verwickelung, diese steigert sich zum räthselhaften Wirrniss, bis endlich die Abwickelung, die völlige Lösung, und zuletzt die allseitige Versöhnung erfolgt. Dieser Verlauf spinnt sich, wie schon speciell angegeben wurde [1], unter den wechselnden Personen in fünf Theilen ab. Es bleibt uns nur übrig, den besondern Grundton jeder auftretenden Person, den von Ijob, den von jedem der drei Freunde, von Elifas, Bildad und Zofar, und endlich den von dem zuletzt Auftretenden, von Gott, zu zeichnen. Ijob vertritt in seiner menschlichen Verzweiflung den Unglauben an die alte Vergeltungslehre. Er stürmt wie ein Titane gegen den Himmel, weil er das Räthsel des Schicksals nicht begreift und er sich keiner Schuld bewusst ist [2]. Wohl vertheidigt er das schuldlose, sittenreine Leben, die Entsagung, die Standhaftigkeit und das reine Gewissen, aber nicht um des Lohnes willen, nicht um das Schicksal für die Unschuld gut zu stimmen [3]. In seinem Leiden sieht Ijob keine Vergeltung für Schuld; er ist bereit, dies Gott gegenüber zu beweisen, wenn er sich mit ihm vor Gericht stellen wollte [4]. Der Dichter lässt den Ijob vom alten Glauben, von der Vergeltungslehre ausgehen und von da aus in seinen Gefühlen kämpfen. Er sieht daher sein Leid bald als göttliche Strafe an, aus welcher ihn nur die Hoffnung auf die Gnade Gottes befreien soll, bald als ungerechte That Gottes, die ihn im Bewusstsein seiner Unschuld zur Anklage der Gottheit treibt. Der Angriff auf den alten Glauben tritt erst allmälig in den Vordergrund, bis er endlich zu dem harten Ausspruch kommt, dass das Loos der Menschen willkührlich von Gott vertheilt sei, dass im Walten der Gottheit nur Ungerechtigkeit und Verkehrtheit herrsche. So war allmälig der alte Glaube bei Ijob erschüttert, indem er seine gemachten Erfahrungen benutzt und bis zur Lästerung der waltenden Gottheit schreitet. Er streitet für alle Leidende, denn in seinem Kampfe concentriren sich alle ähnlichen Kämpfe [5]. Und wenn er auch im Laufe der Gedankenentwickelung milder zu denken sich bemüht, so kommt er doch dahin, das Walten Gottes

1. Ob. S. 377. — 2. Hi. 13, 26; 31, 1 f. — 3. Das. 6, 10; 13, 16. 23; 16, 17 f.; 21, 16; 23, 10 f.; K. 27 u. s. w. — 4. Das. 10, 7; 13, 3 f.; 14, 15 u. a. — 5. Das. 3, 20; 12, 5; 17, 8; 21, 6 f.; 24, 1 f.

unbegreiflich zu finden, das sich der menschlichen Einsicht entzieht. Bei allem Kampf aber und bei aller Verzweiflung Ijob's lässt der Dichter seinen Helden nicht zweifeln, dass Gott auf das Schicksal der Menschen Einfluss übe, dass Glück und Unglück von Gott komme, so dass er nicht wagt, Gott von der Weltregierung auszuschliessen und die Begegnisse auf Naturgesetze zurückzuführen.

Diese Grundansicht lässt der Dichter von Ijob in einem Redestreite allmälig entwickeln, womit eine treffliche Zeichnung des steten Seelenkampfes verbunden und in hochdichterischen lyrischen Formen vorgeführt wird. Im *ersten* Akt[1] beginnt dieser Gedanke mit dem Ausbruch der Klage (K. 3), der *zweite* Akt enthält die Streitgänge gegen die Freunde, nämlich gegen *Elifas* (K. 6. 7), gegen *Bildad* (K. 9. 10) und gegen *Zofar* (K. 12—14). Mit dem *dritten* Akte beginnt die gesteigerte Verwickelung, und da tritt Ijob in seinen Streitgängen auf gegen *Elifas* (K. 16. 17), gegen *Bildad* (K. 19) und gegen *Zofar* (K. 21). Der *vierte* Akt ist der Beginn der Abwickelung und der Schluss der Streitgänge. Hier streitet Ijob nur noch gegen *Elifas* (K. 23. 24) und gegen *Bildad* (K. 26—28). Im *fünften* Akt folgen in der weitern Abwickelung Ijob's Monologe (K. 29—30), worin er Gott um Aufklärung über das unbegreifliche und verhüllte Räthsel seines dunkeln Geschickes bittet. In diesen dem Ijob vom Dichter in den Mund gelegten 18 Kapiteln sind die vom gewöhnlichen Volksglauben abweichenden Ansichten über die Vergeltungslehre so stufenweise und klar entwickelt, in so fortschreitender und gesteigerter Weise vorgeführt, dass der Ausleger leicht danach das philosophische Thema des Dichters nachconstruiren kann, was übrigens in letzter Zeit schon vielfach, wenn auch noch ungenügend versucht worden ist[2].

Als eine kunstvolle dramatische Darstellung betrachtet,

---

1. Ueber die Eintheilung in 5 Akte s. ob. S. 377 Anm. — 2. Vgl. *Ewald*, d. Dichter des A. B. 3. Theil: das Buch Ijob (Gedanke der Dichtung S. 1—13 und Kunst der Dichtung S. 24—59). Sonst auch in den Einleitungen zu den Ijob-Commentaren von *Samuel Lee* (1837), *Vaihinger* (1842), *Umbreit* (1824), *Hirzel* (1839), *de Wette* (1849), *Hahn* (1850), *Schlottmann* (1851), *Davidson* (1862), *Arnheim* (1836), *Löwenthal* (1846), *Köster* (1831), *Stickel* (1842) u. a. m., die jedoch sämmtlich den Gedankeninhalt des Ijob in den 18 Kapiteln weder erschöpft noch klar und bündig dargestellt haben.

in welcher Ijob's Grundgedanke dramatisch sich nur in dem allmäligen Gegenstreit der drei Freunde entwickelt, müssen nothwendig auch die Gegenreden, wie sie sich in gewissen Personen verleiblichen und so die Verwickelung herbeiführen, ins Auge gefasst werden. Die Gegensätze, in scharf begrenzten und im Redestreite sich fortbewegenden Personen dargestellt, ergeben zwar im Allgemeinen, Ijob gegenüber, nur den einzigen Punkt, die Vertheidigung des alten Glaubens von der Vergeltung, aber die zu diesem Gegensatze führenden Wege, in den drei Persönlichkeiten verkörpert, sind nothwendig dreifach, und den geistigen Gehalt dieser Dreiheit hat die Exegese hervorzukehren. Die drei aus der alten Sage entlehnten Freunde des Helden, welche der Kunstdichter dem Ijob entgegenstellt, erscheinen im Drama nicht nur verschieden an Alter und Geist, an Erfahrung und Würde, an Gewandtheit und Farbe der Rede, sondern auch verschieden in ihren Vertheidigungen des alten Glaubens von der Vergeltung und der göttlichen Gerechtigkeit. Der Dichter lässt den weisen, erfahrenen und gemessenen *Elifas* im Verfolg der Streitgänge gegen Ijob ganz anders als Bildad und Zofar sprechen, und in den kunstvoll angelegten vier Kapiteln [1], welche der Dichter ihm in den Mund legt, tritt uns die Vertheidigung des alten Glaubens ganz individualisirt entgegen. Der minder sprachgewandte, an Erfahrungen ärmere *Bildad* vertheidigt in drei Kapiteln [2] die Gerechtigkeit Gottes gegen den zweifelnden Ijob, und wie seine Sprache durch eine geringere Fülle und durch eine grössere Schärfe sich kennzeichnet, ebenso trägt seine Gegenrede inhaltlich ein anderes Gepräge. Der Widerstreit des jüngsten und heftigsten Freundes, des *Zofar*, dessen Reden der Dichter auf zwei Kapitel concentrirt [3], unterscheidet sich von dem der zwei andern darin, dass er zur Vertheidigung des alten Glaubens das öffentliche Erscheinen Gottes vor Gericht im Sinne Ijob's betont, in der Ueberzeugung, dass Ijob dadurch gründlich von seinem Irrthume werde geheilt werden. Wie Anlage und Entwickelung der gegensätzlichen Gedanken, ebenso versuchte der Dichter Sprache und Ausdruck, Sprachfarbe und Styl eines jeden dieser Drei eigenartig zu gestalten und diese Eigenschaften, als Typen, als

1. Hi. K. 4. 5. 15. 22. — 2. Das. K. 8. 18. 25. — 3. Das. K. 11. 20.

bestimmt gezeichnete Charaktere hinzustellen[1]. Sonst bemerkt man noch, dass *Elifas* sich auf ein selbstempfangenes Orakel beruft, mehr den Abstand zwischen Gott und Mensch hervorhebt, als Wortführer und als der Aelteste stets den Ton angibt, das Vorzutragende mit prophetischer Würde, besonnen und mässig, kunstvoll und erschöpfend, wie ein Freund und Lehrer einem Irrenden gegenüber, spricht. *Bildad* bemüht sich, die Weisheit der Alten, d. i. die Gerechtigkeit Gottes, hervorzuheben, und obgleich seine Reden mehr den nüchternen, didaktischen Charakter haben und des warmen lyrischen Hauches entbehren, sind sie doch einschneidend und treffend, so dass der Hörer oder Leser fast davon überzeugt wird. *Zofar* ist wieder ein anderer Typus unter den Anwälten des alten Glaubens. Er wünscht mit Ijob die Erscheinung Gottes herbei, als sollte gleichsam vor Gericht zwischen Gott und Ijob die Streitsache verhandelt werden; aber während Zofar überzeugt ist, dass Ijob als schuldig, d. h. als Sünder befunden werden wird, erwartet Ijob die Belehrung über das Ziel seines dunkeln Geschickes. Eigenthümlich ist in den ersten vier Akten, dass zwischen Ijob und seinen Freunden die Zeichnung der Charaktere mit grosser Kunst ausgeführt ist, dass Licht und Schatten sich bei jedem findet, so dass alle auftretenden Personen gleich hoch oder niedrig stehen. Der Gedankeninhalt ist so vertheilt, dass erst alle zusammen den Kampf verkörpern. Im *fünften* Akte[2] dieses Kunstdrama's erfolgt die Lösung. In den vorhergehenden (*zweiten*, *dritten* und *vierten*) Akten der beginnenden und allmälig gesteigerten Verwickelung bis zum Beginn der Abwickelung wurden die Streitgänge mit den drei Freunden vorgeführt, worin der Held Ijob auf jede Entgegnung eines der Freunde in einer längern Gegenrede geantwortet hatte. Diese 9 Reden, welche zuweilen wieder in *zwei* oder *drei* zerfallen, haben die verschiedenen Anklagen und Entgegnungen der Freunde bald spottend bald ernst abgefertigt, und darin oft die Schwachheit, Unwissenheit und Einseitigkeit der Gegner nachgewiesen, so dass Ijob endlich mit seinen sich fortentwickelnden und steigernden Reden gesiegt hat. Die Verstummung der Freunde und ihre Niederlage, die

1. Der Versuch, die auftretenden Personen schon in der Sprachweise zu unterscheiden, zeigt sich schon bei Vergleichung der Reden als möglich. — 2. Hi. K. 27—31; K. 38—40, 14; 42, 1—6.

Endschaft der Streitgänge bilden den Eingang zur Lösung[1]. Die Gestaltung der Lösung geschieht in folgender Weise: 1. *Zwei* von Ijob gehaltene *Monologe* nach einer denselben vorangehenden längern Pause[2]. In dem *ersten* derselben[3] sammelt sich Ijob aus der Leidenschaft des Streites, um mit Ruhe und Klarheit die in seinem Herzen sich herausbildenden Ergebnisse in hochdichterischer Weise auszusprechen[4]. Nächst der Behauptung seiner Unschuld und Gewissensreinheit und dass das Missgeschick kein Zeichen der Schuld sei, fühle er die Gottesnähe und das Gottvertrauen noch so wie früher im Glücke. Die innere Seligkeit kann beim äussern Leid zur Erlösung werden, wie umgekehrt die innere Unseligkeit die Strafe des äussern Glückes sein kann. Der fromme Mensch fühlt sich Gott untergeordnet, sucht nur in Gott seine Lebens- und Glücksquelle, von welcher religiösen Höhe aus die Lehren der Freunde einseitig gewesen waren. Seine Ausschreitungen, in Folge des Schmerzes oder in der Hitze des Streits geschehen, nimmt er freudig zurück und hegt den Vorsatz, trotz allen Räthseln seiner Leiden, an Gott festzuhalten[5]. Sodann monologisirt er weiter über die sittliche Weltordnung, welche die Freunde zwar anerkennen, aber ihm gegenüber schlecht angewandt haben[6]. Hierauf spricht sich Ijob über Gott aus als die wahre und einzige Quelle aller Erkenntniss und Weisheit, als Inbegriff der *Chochmah.* Denn kann auch der Mensch durch Geist, Kraft und Kunst alle Erkenntniss im Bereiche des Irdischen erreichen, den Geheimnissen des Kosmos nachspüren[7], so ist doch die höhere Weisheit eine göttliche und gipfelt in der Religion[8]. Die eigenthümliche wunderbare Schilderung der *Chochmah* in dem Monolog, die Schilderungen im Spruchbuch und Sirach, im Kohelat und im Buche der Weisheit weit überragend, kann man, wenn man dieses Erzeugniss des altisraëlitischen Geistes charakterisiren will, kaum besser beschreiben als *Delitzsch*[9] es gethan. „*Es bestand in*

1. Die Schlussworte 31, 40 תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב und die Notiz vom Verstummen der Freunde 32, 1 sind (wie die einleitenden Worte zu den Reden) spätere prosaische Zusätze und gehören hinter K. 26. Die LXX haben sie jedoch schon und gaben denselben aus Missverständniss eine andere Deutung. — 2. Hi. K. 27—31. — 3. Das. K. 27. 28. — 4. Beide Monologe heissen daher מָשָׁל. — 5. Hi. 27, 1—10. — 6. Das. 27, 11—23 — 7. Das. 28, 1—11. — 8. Das. 28, 12—28. — 9. *Delitzsch*, das Buch Iob (Lpz. 1864) S. 5.

Israël", sagt er, „*eine Geistesrichtung universalistischer, humanistischer, philosophischer Art, welche, ausgehend von der Religion Jehova's, den letzten Gründen der Dinge, den kosmischen Zusammenhängen des Irdischen, den gemeinschaftlichen Grundlagen des Israëlitischen, den unsichtbaren Wurzeln des Sichtbaren nachforschte*". Das Eigenthümliche der Schriftwerke dieser Art ist, dass sie das individuell Nationalisraëlitische abgestreift haben und nur auf humanistischem Standpunkt stehen, daher kommt im nationalen Spruchbuch (Mischle) der Name *Israël* nicht vor, im *Kohelet* nicht der nationale Gottesname *Jehova*, und in *Ijob* ist die Fabel des Drama's geflissentlich aus der ausserisraëlitischen Sage genommen. Und wie unter den die *Chochmah* behandelnden Schriften das Ijob-Buch die erste Stelle einnimmt, ebenso ist die Schilderung derselben, wie sie von der Skepsis zur Religion führt, die erhabenste und schönste. Treffend und mit dichterischer Inspiration sagt *Heinrich Heine*[1]: „*Das Buch Ijob ist das Hohelied der Skepsis und es zischen und pfeifen darin die entsetzlichen Schlangen ihr ewiges: Warum? Wie der Mensch, wenn er leidet, sich ausweinen muss, so muss er sich auch auszweifeln. Dieses Gift des Zweifels durfte nicht fehlen in der Bibel, dieser grossen Haus-Apotheke der Menschheit.*"

Im *zweiten* viel umfänglicheren *Monolog*, der nach einer längern Pause gehalten zu denken ist[2], berücksichtigt Ijob die verstummten Freunde gar nicht[3], und zu der frühern Abweisung der Zumuthung, sich als Sünder zu bekennen, entsagt er hier feierlich dem früheren Wahne von einem willkührlich handelnden, verfolgenden Gotte. In den *drei* Theilen dieses auf drei Kapitel vertheilten Monologs entwirft Ijob in drei ungleichen Absätzen *zuerst* einen wehmüthigen und sehnsüchtigen Rückblick auf das schöne Glück seines frühern Lebens in dem Bewusstsein seiner Vereinigung mit Gott[4]. Diese glänzende, mit den lieblichsten Farben geschmückte Zeichnung des vormaligen ihm ehrenvollen Glücks „in seinen Sommertagen, als Gottes Rath sein Zelt bewachte und der Allmächtige mit ihm war", ist die sinnige Ergänzung der Fabel im Prolog. Dann schildert er die Kehrseite, seinen gegenwärtigen Jammer, die Zertrümmerung seines Glückes, sein Seelen- und Körperleiden[5], und dieses Klagelied in 4 Strophen

1. Verm. Schriften 1854. I. — 2. Hi. K. 29—31. — 3. In dem 1. Monolog hat er sie 27, 5. 11. 12 berücksichtigt. — 4. Das. K. 29. — 5. Das. K. 30.

ergänzt wieder sachlich die Fabel des Drama's. Zunächst beschreibt er die erfahrene Schmach und Verachtung, der er preisgegeben ist (Vs. 1—8), den erduldeten Hohn und Spott von Seiten eines verächtlichen in Idumäa und Hauran sich herumtreibenden Gesindels (Vs. 9—15), wie dann zu diesem Seelenleid noch das leibliche Leiden durch die zerstörende Krankheit gekommen (Vs. 16—22), und endlich wie man nach solchem Missgeschick, nach dem Gegenbilde des frühern Zustands, die Berechtigung zur Klage habe und auf ein besseres Loos hinschauen dürfe (Vs. 24—31). Zuletzt in seinem *dritten* Theile zeichnet dieser Monolog, durch fünf Strophen, Ijob's Betheurungen, in einer Reihe von Schwüren erhärtet, um die Erscheinung Gottes als Entscheidung herbeizuführen[1]. Er beginnt diese feierlichen Betheuerungen mit der Schilderung, wie er im Aufblick auf Gott die sinnliche Lust und die daraus entspringenden Vergehen gemieden habe (31, 1—8), und fährt dann fort, wie er demgemäss auch in häuslichen Dingen gewaltet habe (Vs. 9—15), sodann wie er im bürgerlichen Leben mild, freigebig und wohlthätig gegen seine Mitmenschen gehandelt (Vs. 16—23), wie in seinem Herzen niemals Geiz oder Geldgier eine Stätte gehabt und wie er überhaupt stets die religiösen und sittlichen Pflichten erfüllt habe (Vs. 24—32) und wie er niemals der Heuchelei oder Scheinheiligkeit zugänglich gewesen sei. Ohne Scheu und offen, wie er war, erfüllte ihn stets die Sehnsucht nach dem Erscheinen Gottes, das Verlangen nach ihm als Richter, und furchtlos wollte er vor den Richterstuhl Gottes hintreten, um die Lösung seines räthselhaften Geschickes zu erhalten (Vs. 33—40). — Dem sehnsüchtigen Wunsche Ijob's nach der Erscheinung Gottes, um vor Gericht die Streitsache mit Gott verhandeln zu lassen, lässt der Dichter nun Gott in Gewittersturm gehüllt auftreten. Nach althebräischer Anschauung offenbart sich Jehova in seiner Majestät oder als Richter der Erde nie anders als in Wetterstürme gehüllt, in Donnern sprechend und in hervorbrechendem Lichtglanz sich zeigend. Die kühne und etwas dreiste Forderung Ijob's in seinen Reden und Monologen nach Gottes Erscheinen lässt der Dichter von Jehova missbilligen. Ijob wird als verwegener und vorwitziger Tadler angesehen, der sich erkühnt, mit Gott einen Rechtskampf zu

1. Hi. K. 31.

provociren[1]. Gott erscheint wohl in einem Wettersturm und der Dichter lässt ihn in zwei Reden an Ijob auftreten, worauf dieser im Gefühle seiner Geringfügigkeit und Unwissenheit stets kurz antwortet, seine freiwillige Unterwerfung und Rückkehr in die untergeordnete Stellung zu Gott betonend.

In der *ersten Rede Gottes an Ijob*[2] hat der Dichter die höchste dichterische Kunst, die Blüthe der althebtäischen Naturpoesie entfaltet, um Jehova würdig sprechen zu lassen. Allen Schmelz der Sprache, die grösste Fülle von Naturschilderungen, die ergreifendste und gewinnendste Anschaulichkeit in den übersichtlich beschriebenen Wundern der Schöpfung hat der Dichter hier kunstvoll zusammen genommen, und der Eindruck auf Ijob musste in der That ein überwältigender sein. Die Rede zeichnet sich auch für die Leser durch Ton und Haltung, durch Kraft, Schärfe und Klarheit, durch Plan, Ordnung und Gliederung aus, so dass sie als die schönste im alten Schriftthum erscheint. Jehova führt in dieser in Form von Fragen gehaltenen Rede die belebte und unbelebte Schöpfung, die mannigfachen Läufe der Natur in ihren geheimnissvoll wirkenden Kräften, in ihren wunderbaren und räthselhaften Erscheinungen vor, wie sie von seiner Schöpferhand in herrlicher Ordnung zusammengehalten, von seinem Winke geleitet werden. Die ewige Schöpfermacht, welche von unergründlicher Weisheit, von fürsorgender Liebe, von einer weisen, sittlichen Weltordnung zeugt, erscheint dem schwachen Menschengeist als ein unlösbares Räthsel, dessen Aufstellung bezweckte, den Ijob zu beschämen. Dieser Zweck wurde auch vollständig erreicht. Ijob wurde seiner Kleinheit, seiner Unwissenheit und seiner Ohnmacht inne, der Allmächtigkeit und Weisheit Gottes gegenüber[3]. Aber in Bezug auf die Naturpoesie dieser herrlichen Rede, wie im Buch Ijob überhaupt[4], bietet sich noch eine andere Betrachtung dar[5]. In dieser aus 6 grossen Strophen, meistens von 12 Versgliedern, bestehenden Rede macht zwar die Vorführung der überwältigenden Naturwunder einen unbeschreiblichen Eindruck für die Betrachtung der Grösse des Schöpfers, aber dass

1. Hi. 38, 1—3. — 2. Das. 38, 1—39, 30. — 3. Das. 40, 3. 4; 42, 2—6. — 4. Vgl. Hi. 9, 9; 26, 7; 36, 27. 28. — 5. Siehe die treffliche Abhandlung von *Jos. L. Saalschütz*, „*Biblisch-hebräische Naturanschauung und Naturpoesie*“, als 3. Abh. der Schrift: Form und Geist der biblisch-hebräischen Poesie (Königsb. 1853).

diese Naturwunder, nachdem sie sachlich durch unsere Kenntniss der Naturgesetze in ihren nächsten Gründen erklärt und aus den allgemeinen Gesetzen der Natur begriffen sind, ihrer Wirkung nach begriffen werden müssen, dessen muss man sich klar werden. Zunächst kommt in Betracht die dichterische Auffassung der Naturschönheit, die tief innerliche Betrachtung des Kosmos, wie sie bei allen alten Kulturvölkern vorkommt; dann die Naturpoesie der Hebräer besonders, als Reflex des Monotheismus. Die charakteristischen Kennzeichen der hebräischen Naturpoesie sind, wie *v. Humboldt* in seinem „Kosmos" sehr treffend sagt[1], „dass sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfasst, sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt selten bei dem Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung grosser Massen. Die Natur wird nicht geschildert als ein für sich Bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes; dem hebräischen Sänger erscheint sie Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht." Dann weisen die vom Dichter hier besungenen Naturwunder auf den unveränderlichen Bestand, auf ihre staunenswerthe regelmässige Wirksamkeit, d. h. auf ihre Gesetze hin, und diese sind es ja, welche zur Bewunderung der höchsten Weisheit, Macht und Liebe, zur Religion führen[2]. Endlich ist zu bedenken, dass das Jahrhundert des Dichters eines der frühesten war, worin solche Fragen gestellt und übersichtliche Schilderungen aus der Natur entworfen wurden. Ijob hat oft das Erscheinen Gottes gewünscht[3], in seinem zweiten Monolog einen Aufruf an ihn gerichtet[4], um mit ihm eine gerechte Verhandlung vor Gericht und dadurch die endliche Entscheidung über sein Geschick zu erwirken. Nun erscheint Gott zwar, aber Ijob ist noch nicht erlösbar, da er vorerst innerlich von den an ihm haftenden Irrthümern erlöst werden muss. Der *eine* Irrthum war die Bezweifelung der Allmacht, Hoheit und Weisheit Gottes in der Weltordnung. Denn nur in diesem Wahne konnte er mit Gott zu kämpfen und zu hadern wagen und ihn vor Gericht fordern wollen. Durch die *erste* Rede Gottes wurde Ijob von seiner Ohnmacht, von seiner unziemlichen Herausforderung überzeugt, und in Reue und Busse nahm er seine Ansicht

1. Kosmos II. S. 41 f. — 2. *v. Humboldt*, Kosmos II. (2. Ausg.) S. 48. — 3. Hi. 23, 3; 31, 25. — 4. Das. K. 29—31.

zurück. — In der *zweiten* kurzen Rede Jehova's, der abermals im Wettersturme erscheint, lässt der Dichter die Gerechtigkeit in der Weltordnung hervorheben und betonen[1], da Ijob in seinen Reden oft daran gezweifelt hat. Gott fordert den tadelsüchtigen Ijob auf, vorerst von dieser Gerechtigkeit überzeugt zu sein, und im Glauben an dieselbe seine entgegenstehenden Reden zu bereuen, bevor von einer Lösung seines Geschickes die Rede sein kann. Auch diese kurze Rede[2] trägt die Frageform in der Darstellung an sich, und den bald ironischen bald ernsten Ton in der Aufforderung, um Ijob seinen thörichten Zweifel an Gottes Gerechtigkeit einsehen zu lassen. Ijob sieht endlich dies auch ein und widerruft und bereuet feierlich das in Uebereilung Gesprochene[3]. — Erst durch diese gewonnene bessere Erkenntniss von der Allmacht, Hoheit, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, wodurch Ijob innerlich geläutert und erlösbar geworden ist, erst nachdem er seine Fehler erkannt, widerrufen und bereut hat, kann die Erlösung und Verherrlichung Ijob's erfolgen[4]. Ijob hat sich als treuer Dulder bewährt, die Leiden waren nur Prüfung und er erhält den Preis des Sieges. Die Freunde Ijob's werden von Gott getadelt, weil sie in Lieblosigkeit seine Leiden nur als Strafe und nicht als Läuterung ihm vorgehalten haben, und der Held selbst erhält doppelten Ersatz für alles Verlorene.

Das ist das Dramatische der grossen kunstvollen Dichtung, um ein Problem der althebräischen Philosophie in langsamer Entwickelung und in höchstdichtericher Form zu lösen. Der Dichter wollte die Lösung nicht, wie es in alter Zeit geschehen war, als Lehre und Vorschrift hinstellen, sondern als aus breiter vollständiger Entwickelung gewonnen, nach der philosophirenden Art seit den salomonischen Zeiten, und in dramatisch-dichterischer Form, wie sie das Hochlied hat. Indem nun der Dichter die Lösung eines Problems aus einem dramatischen Leben sich entwickeln lässt, wählt er eine nichthebräische Sage aus dem grauen Alterthume, nicht, wie *de Wette*[5] meint, um den Helden gegen die mosaischen Lehren streiten zu lassen, oder in der Absicht, wie *Hengstenberg* meint[6],

1. Hi. 40, 6—14. — 2. Die Schilderung der beiden ägyptischen Thierungeheuer (40, 5—41, 26) ist eine spätere Dichtung (*Eichhorn*, *Ewald*, *Dillmann* u. a.), die später eingefügt wurde. — 3. Hi. 42, 1—6. — 4. Das. 42, 7—17. — 5. *Daub* und *Creuzer*, Stud. S. 241 f. — 6. Beiträge II. S. 302 f.

um das Problem in nicht theokratischer Entwickelung zu lösen, — da der Dichter vielmehr im Kreise der mosaischen Lehre beharrt —, sondern theils wegen der Feierlichkeit und Grossartigkeit der alten Sagen, wie ja die klassischen Dramatiker solche ebenfalls dazu aufgesucht haben, theils weil der Dichter freie Hand bei der Benutzung haben wollte, da ihn keine Rücksichten hemmen oder beschränken.

5. *Kunstform dieser dramatischen Dichtung.* Das Ijobdrama heisst im Buche selbst *Maschal*, d. h. spruchartige, nicht sangbare Dichtung. Die zwei Monologe Ijob's heissen daher in der Ueberschrift Fortsetzungen in der Sprache des Maschal [1]. Ijob nennt sogar die dichterische Rede seiner Gegner, wenn er sie als nichtig erklärt, „*nichtige Maschal's*", d. h. nichts beweisende Reden [2]. Als Dichtung schon weist das Buch die kunstvollste Gliederung, die dramatische Anlage und das reinste Gefüge der Sprache auf, wo kaum ein Theilchen am unrechten Ort steht und Alles sich trefflich an einander schliesst. Allein die Hauptmomente der Kunstform zeigen sich im Versbau und in der Strophik, in dem erhabenen Styl und in der hochdichterischen Sprache. Aber wenngleich die Wucht des Ganzen wirklich in dem Maschal liegt, das Spruchartige und das didaktische Element in der That den Mittelpunkt bildet, so lassen doch andererseits die glänzenden Schilderungen, die blühenden Darstellungen aus dem Reiche der Natur, die Klagestücke und lyrischen Ergüsse aller Art, bald erkennen, dass hier alle poetischen Gattungen zusammenklingen. Die Raserei der Verzweiflung, die Seligkeit der gewonnenen bessern Erkenntniss, die scharfen, züchtigenden und oft drohenden Reden der Freunde, tragen in den rein subjectiven Ausdrucksweisen das lyrische Gepräge, und demgemäss sind die Kunstformen ganz nach der Eigenthümlichkeit der hebräischen Poesie. Dem Dichter des Ijobdrama's hat übrigens, obgleich seine Dichtung nicht sangbar sein sollte, wie in der dramatischen Anlage, so auch in dem Versbau und in der Strophik das Hochlied zum Muster gedient; nur hat er sein Musterbild oft noch übertroffen, da hier fast jede Scene (Rede) ein Meisterwerk für sich ist. Der Versbau ist der reinste und ebenmässigste in der althebräischen Poesie. Jeder Vers ist ge-

1. Hi. 27, 1; 29, 1. — 2. Das. 13, 12 מִשְׁלֵי אֵפֶר.

wöhnlich zweigliederig[1] und jedes Versglied besteht aus drei bis vier Worten. Da diese Ebenmässigkeit der Verse durch die ganze grosse Dichtung festgehalten ist, so ist die Meinung des *Hieronymus* erklärlich, Ijob sei in hexametrischen Versen geschrieben. Dann ist es ein Gesetz der höheren Dichtung, den Fluss der Gedanken und Empfindungen durch geschlossene Gedankenkreise oder Strophen zu hemmen, und es ist längst erwiesen, dass die Ijobdichtung durchweg ganz in der Weise der Lieder in ebenmässige Strophen zerfällt, die gleichsam Sinngruppen oder logische Abschnitte bilden. Seit *Köster's* Buch über die strophische Anordnung der Ijobdichtung[2] (1831), mit der berichtigenden Abhandlung dazu von *Ewald*[3], ist die strophische Gliederung allgemein erkannt worden. Zunächst sind in den rein lyrischen Stücken, wie in den Klageliedern[4], die Strophen sogar durch äussere Zeichen markirt, und ihnen schliessen sich die lyrischen Ergüsse in Ijob's Reden an. Es stellt sich bei genauer Prüfung heraus, dass bei Bestimmung der Strophen nicht nach den Stichen, sondern nach den Versen zu zählen ist, und dass im Allgemeinen in der Maschal-Dichtung auch grössere Glieder einer Strophe zulässig sind. Die gewöhnliche Strophe besteht hier gewöhnlich aus 8 Versen, nur ausnahmsweise kommen zuweilen 7[5] oder gar 6 und 5 Verse vor[6]. Wir können hier von einem weiteren Eingehen absehen, da *Köster*, *Schlottmann*, *Ewald* und *Dillmann* in ihren Auslegungen und Uebersetzungen auf die Strophik des Ijobbuches ihre volle Aufmerksamkeit gewandt haben. Was nun den Styl, die Sprachfarbe, Wahl der Wörter und die Schreibart anlangt, so hingen diese vom Ort und der Zeit der Abfassung, von dem Bildungsgrade des unbekannten Dichters und von dem Streben ab, die Zeit des höhern Alterthums, welcher die stoffliche Fabel entnommen ist, dabei festzuhalten, wenngleich das Jahrhundert der wahren Zeitgenossen noch immer durchschimmert. Daher gebraucht er die vormosaischen Gottesnamen[7], wie auch die geschicht-

---

1. Nach dem Gesetz der Dichotomie ist der Parallelismus, das rhythmische Grundgesetz der hebräischen Poesie, entstanden. — 2. Das Buch Hiob und der Prediger nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt. Nebst Abhandlung über den strophischen Charakter dieser Bücher (Schleswig, 1831). — 3. Jahrb. III. S. 116 f. — 4. Hi. K. 3. 30. — 5. Das. K. 16. 17. 19, 6—20. — 6. Das. K. 7. 10. 13. — 7. אֵל, אֱלוֹהַּ, שַׁדַּי. Nur wo der Dichter blos erzählt, im Prolog, in der Ueber-

lichen Beispiele nur aus der urväterlichen Zeit entlehnt sind. Das Leben des Dichters in Hauran, das, von Syrien, Arabien und Idumäa begrenzt, auch das Heimatland der Ijobsage war, macht es erklärlich, dass seine Dichtung so viel arabisch-aramäisches Sprachgut aufweist und dass hier mehr sogenannte Hapaxlegomena vorkommen als im ganzen althebräischen Schriftthume zusammen. Zu dem arabischen Sprachgut gehören viele Urwörter dieses Buches, welche sonst keine passende Erklärung finden [1]. Das *aramäische* Sprachgut, wie das arabische in hebräisch-grammatischer und lexicalischer Gewandung, erscheint freilich ebenso stark vertreten zu sein, wenngleich nicht alle von *Bernstein* [2] beigebrachten Beispiele dahin passen. Aber dieses sowohl wie das arabische lag in der Färbung des hebräischen vulgären Dialekts in Hauran, wo der Dichter schrieb, welcher, wie alle Dichter, gern den nur noch im Volke lebenden Wörterschatz zum Schmuck der dichterischen Sprache aufnahm. Uebrigens lebte im Munde des Volkes, das stets mehr semitisch als speciell hebräisch war, je nachdem es mit einer aramäischen oder arabischen Bevölkerung verkehrte, ein grösserer oder geringerer Sprachschatz von aramäischer oder arabischer Färbung, dessen die Schriftsteller in Juda selten, hingegen die im Norden und Osten Palästina's sich häufiger bedient haben. Ebenso dürften die aramäischen Mehrheitsformen [3], das aramäische Accusativzeichen [4], die spätthebräischen Schreibweisen [5] und die sonst nur im Aramäischen vorkommenden Wörter [6] dahin zu rechnen sein. In jedem Falle weisen diese Spracheigenthümlichkeiten auf die Zeit des Ausganges der Königszeiten hin. Aber un-

---

schrift und im Epilog, gebraucht er יְהוָֹה. Hi. 12, 9 haben HS. richtig אֱלוֹהַּ.

1. Z. B. צַלְמוּת *Orkus-Finsterniss;* חֳרָבוֹת *Pyramiden;* שֶׁמֶץ *Gelispel;* תָּהֳלָה (v. תָּהַל) *Irrthum;* צִנִּים *Dornen;* נִמְרַץ *krank sein* u. a. m. Seit *Alb. Schultens* (1737), *Reiske* (1779) u. *Schnurrer* (1781), von denen die Vergleichung des Arabischen freilich übertrieben wurde, ist das arabische Sprachgut niemals verkannt worden. Eine richtige Anwendung gibt mein Wörterbuch in den meisten Fällen. — 2. *Bernstein*, über das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob (*Keil's* und *Tzschirner's* Anal. I. 3. S. 1—137) S. 49—79. — 3. Hi. 4, 2 מִלִּין (7mal); תַּבִּין 24, 22; אַחֲרִין 31, 10. — 4. Durch לְ 8, 8; 9, 11; 12, 23; 19, 28. — 5. רִישׁוֹן 8, 8; 15, 7; שְׁלֵיו; רֵים = רְאֵם 39, 9 u. a. m. — 6. Z. B. לָהֵן *deswegen, darum* (30, 24); קִבֵּל (2, 10) *annehmen, empfangen;* אַחְוָה *Erklärung* (13, 17); תַּכְלִית *Ende* (11, 7) u. a. m.

geachtet des fremdartigen Sprachguts und der Anklänge an das Späthebräische ist die Sprache von eben so wunderbarer Frische und Kraft, als die hochdichterische Anschauung und der weite Gesichtskreis dieses Kunstdichters grossartig ist. Seine Empfindungen erheben, erschüttern und regen die innersten Wallungen des Herzens auf; seine Bilder sind von seltener Pracht und Mannigfaltigkeit; seine Gedanken bekunden eine unerschöpfliche Fülle. Dabei ist die Auffassung der weltlichen Ereignisse der Völker sowie der geschichtlichen Wandlungen von psychologischer Feinheit, die Natur und die Vorgänge in der Natur sind mit malerischem und dichterischem Zauber der Sprache geschildert, und man sieht, dass der Dichter nicht nur ein Weiser, ein Adept der Weisenschulen war, sondern ein gottbegnadigter Dichter, der seine Empfindungen, seine Beobachtungen in einem neuen Gewande vorzuführen fähig war. Wie ein echter Dichter von Gottes Gnaden wusste er den verschiedensten Stimmungen den rechten Ton und die rechte Farbe zu geben. Mit gleicher Meisterschaft schildert er die Wehmuth und die Klage, die Leidenschaft und die Verzweiflung, die Seelenruhe und den Herzensfrieden, die Majestät, die Ruhe und die Kraft der Gottheit. Seine Sprache ist immer zutreffend und glanzvoll, voll Wucht und Gediegenheit im Ausdruck, voll Schönheit und Kunst, und das Ganze daher ein Meisterwerk des Alterthums.

6. *Der Dichter und seine Zeit. Ort und Zeit der Abfassung.* Wie fast bei den meisten Schriftwerken des hebräischen Alterthums, ist auch bei unserer Kunstdichtung der Dichter nicht bekannt. Althebräische Propheten, Geschichtschreiber und Dichter waren meist selbstlos und gingen gern in ihren Schöpfungen unter. Daher wir uns nicht wundern können, wenn wir keine geschichtliche Kunde von der Persönlichkeit und von den Lebensverhältnissen unseres Ijobdichters erhalten haben. Da auch die Zeitgenossen oder spätere Ordner kein Verlangen nach geschichtlichen Berichten über die Verfasser und ihre Zeitverhältnisse, über Veranlassung zum Entstehen der Schriftwerke hatten, so verloren sich nothwendig alle Spuren, und wir sind, um wenigstens annäherungsweise Einiges zu ermitteln, auch hier, wie bei so vielen Schriftwerken, auf die Dichtung selbst angewiesen. Freilich muss bei unserem Kunstwerk, worin der Dichter nicht, wie die Propheten und

Lyriker, so unmittelbar und subjectiv sich ausspricht, wo die Fabel aus dem Sagenschatze der Vorzeit geholt ist und in Styl und Bildern, in Sprachfarbe und kunstvoller Anlage, der Dichter absichtlich und beflissen sich im Geiste des entfernten Alterthums bewegt, die Ermittelung schwerer sein. Allein in Betracht, dass keine Schöpfung ihre Zeit verläugnen kann, jedes Schriftwerk aus bestimmten einzelnen Zeitverhältnissen hervorgegangen und für Zeitgenossen geschaffen ist, die es verstanden und mit Spannung gelesen haben mögen, so muss auch diese Dichtung Spuren der Zeit aufweisen. Und in der That können wir aus der Dichtung die Zeit, den Wissensumfang und Wohnort des Dichters und somit auch Ort und Zeit der Abfassung vermuthen, da die auftretenden Personen in ihren Reden oft unbewusst die Zeit des Dichters, sowie des damaligen Israël's berühren. Der Dichter lebte inmitten der menascheïschen Zeit (c. 670 v. Chr.), wie sie nach den schweren Leiden für das damalige Israël, nach der Tyrannei, nach der Verfolgung der Frommen, nach dem Eindringen fremder heidnischer Elemente in Juda u. s. w. stattfand und oben geschildert wurde. Das Land war in der Gewalt des Tyrannen (Menascheh), die Rechtsverdrehung herrschte und die Blicke der Richter waren verschleiert[1]. Die Frommen wurden zum Gespötte der eigenen Freunde, der Unglückliche war noch überdies verachtet, während die Verstockten behaglich, die Gewaltthätigen sicher und die Gott Trotzenden, welche das Faustrecht übten, in Glück schwelgten[2]. Der Dichter weiss schon von Deportirungen ganzer Völker und Sippen[3], wie sie erst in der assyrischen Zeit aufgekommen sind; er weiss, wie Deportirte sich in öden, verwünschten Oertern (Denkmälern des göttlichen Fluches) ansiedelten[4]; er weiss, wie selbst der noch dem Volke gehörende vaterländische Boden, das Reich Juda, von fremden heidnischen Völkern (Assyrern) durchzogen wurde und wie fremde Einflüsse auf Denkart und Sitte einen verderblichen Einfluss übten[5]. Schimmert so durch die ganze Dichtung der social-politische Zustand Israël's in den ersten Zeiten Menascheh's hindurch, so weisen auch die ausgebreiteten Kenntnisse des Dichters in vielen Zweigen des menschlichen Wissens, die mittelbar oder unmittelbar erst durch den

1. Hi. 9, 24. — 2. Das. 12, 4–6. — 3. Das. 12, 23; s. 2 Kö. 18, 11. — 4. Hi. 15, 23. — 5. Das. 15, 19.

Eindrang der Assyrer den abgeschlossenen Hebräern bekannt geworden sind, auf die menascheïsche Zeit hin. Das reichere Wissen von der Pflanzenwelt[1], die Kunde von fremdartigen, auch fabelhaften Thieren[2], von den kostbaren Schätzen der Erde durch den Bergbau, wie er theils an den idumäischen Grenzen theils im Norden von Phönikiern gepflegt wurde[3], die Kunde von den Wunderbauten der Menschen, den Pyramiden[4], von ägyptischen Pflanzen und andern ägyptischen Dingen, wie sie damals in Palästina bekannt waren[5], — alle diese Momente weisen auf die menascheïsche Zeit hin, als ein starker Handel Palästina's mit Asien und Aegypten seit einigen Jahzehnten stattgefunden hatte. Der Dichter webte auch Sagen aus dem Volksglauben asiatischer Völker oder der Aegypter ein, astrologische und überhaupt Stern-Sagen, Anschauungen und Bilder, wie sie sich von Ostasien her oder aus Aegypten nach Palästina schon seit dem 8. Jahrhundert verbreitet haben, die oft ganz einen mythologischen Charakter[6] an sich tragen, und diese Kenntniss passt für die Zeit Menascheh's. Am meisten spricht für diese Zeit die Vorstellung von Engeln und Satan, als der Einfluss der ostasiatischen Religionen zwar schon begonnen hat, aber noch nicht sehr tief in die jüdische Religion gedrungen war. Der Satan wurde noch nicht an der Spitze eines besondern Geisterreiches gedacht und man stellte sich noch keine unendliche Kluft zwischen guten und bösen Geistern vor. Die Geister und die göttliche Rathsversammlung erscheinen hier noch nicht getrennt, noch nicht selbständig und eigenmächtig, sind dem Irrthum, wie die Menschen, unterworfen und auch die himmlischen Mächte sind vor Gott nicht rein[7]; alle dienen im Frieden dem wahren Gott und wagen nicht ihm zu widerstreben[8]. Ist diese Vorstellung hier

---

1. Hi. 8, 11; 9, 26. — 2. So z. B. Hi. 29, 18 von dem Vogel *Chûl* (Phönix), welcher nach sehr langem Leben auf seinem Neste stirbt, um verjüngt wieder aufzustehen (arab. *Anka* oder *Kerkas*, pers. *Saimurg*). Der *Chûl* stammt aus der asiatischen Sage (s. *Dalberg*, Fundgr. des Or. I. S. 199—208). Auch das über die wilden Thiere Gesagte K. 29, vom Löwen, Raben, von Gemsen und Hindinnen, vom wilden Esel, vom Büffel (oryx) und Einhorn, vom Strauss, Streitross, von Raubvögeln, bekundet den Einfluss Asiens. — 3. Hi. K. 28. — 4. Das. 3, 14. — 5. Jes. K. 18. 19. — 6. Hi. 3, 8; 9, 9. 13; 25, 2. 3; 26, 12. 14; 38, 7. 31—33. 36. Ueber רַהַב vgl. Jes. 30, 7; über das Siebengestirn Am. 5, 8. — 7. Hi. 4, 18; 15, 15; 25, 4—6. — 8. Das. 9, 13; 21, 22; 25, 2. 3; 26, 12—13.

von der davidisch-salomonischen, wonach die Engel willen- und irrthumslos sind[1], schon weit entfernt, so ist sie ebenso entfernt von der zur Zeit des *Secharja*[2], wo die Trennung zwischen guten und bösen Geistern vollendet erscheint. Auch die Anrufung der höhern Geister als Vermittler bei Gott[3] ist erst in den Anfängen, da Gott selbst lieber angerufen wird und man sich nicht scheut, ihn selbst erscheinen zu lassen. Auf die gemeinte Zeit weist auch der Grundgedanke vom Bösen hin. Der alte Glaube, dass Unglück nur die Strafe für die Sünde sei, war bereits erschüttert, der Unglaube hatte bereits starke Wurzeln geschlagen, und als Dichter und Denker sich abmühten, die Lösung zu finden, als alle volksthümlichen Verhältnisse erschüttert waren, die Getreuen schon verzweifelten[4] und der Hilferuf nach einer Lösung dringend wurde[5], da konnte sehr leicht ein Weiser und Dichter den Plan zu einem Werke wie dem unsrigen fassen. Man sieht es dem Dichter an, dass er noch mit den Anfängen des höheren Gedankens ringt, der in manchen Psalmen[6] und bei Jirmija und Jecheskel[7] schon als fertig erscheint. Dem Dichter ist auch das schroffe Auftreten der zwei Parteien, der Getreuen und der heidnisch Gesinnten, gegenwärtig[8], und auch dies weist auf die Zeit Menascheh's hin. Wir sehen überdies aus seiner Besprechung über die Prüfung der Treuen, dass er in der ersten Zeit des Menascheh geschrieben haben müsse, da er von dem Sühntod eines Märtyrers, welche Vorstellung in der spätern Zeit Menascheh's aufkam[9], nichts weiss.

Es versteht sich von selbst, dass, wie von der menascheïschen Zeit das Kunstwerk Ijob beleuchtet wird, ebenso das Schriftwerk die Zeit Menascheh's aufhellen mag, über welche die Geschichte so kurz weggegangen ist. Dazu kommt, dass der Dichter zugleich ein Jünger der seit der salomonischen Zeit aufgekommenen Weisheitsschule war, wo die *Chochma-Lehre* vorgetragen wurde, und als solcher hat er offenbar nicht nur das im nationalen Spruchbuche bereits Gesagte sprachlich und inhaltlich benutzt[10], sondern auch die ganze Anlage des Werkes und sein Grundgedanke ist im Sinne der Chochma.

1. Vgl. 1 Kö. 22, 19—22. — 2. Sech. 3, 1. 2. — 3. Das. 5, 1. — 4. Ps. 39. — 5. Ps. 12. — 6. Ps. 16. 49. 73. — 7. Jer. 31, 29 f. Ez. 18, 1 f. — 8. Hi. 17, 8; 22, 19 f. — 9. Jes. K. 53. — 10. Vgl. Hi. K. 11. 12. 28. Er benutzte die in der Chochma-Lehre vorkommenden Wörter תּוּשִׁיָּה, אֲבַדּוֹן, פִּיד u. a. m. Siehe Spr. 15, 16; 21, 17; 26, 6.

Die Chochma-Lehre war eine eigenthümliche philosophische Geistesrichtung universeller Natur, welche die sinaitischen Gesetze, die Torah, die Prophetie, die Geschichte und das Kultusleben Israël's, die nationale Gotteslehre beiseit lassend, die letzten Gründe der Dinge, den kosmischen Zusammenhang des Irdischen unter sich und mit dem Unsichtbaren zu erforschen sich vorsetzte. Einestheils ist also die Chochma das Princip, welches die sittliche und natürliche Weltordnung erhält, und diese hat in Gott, nicht beim Menschen ihren Sitz, da der Mensch nur die Erhabenheit der göttlichen Weisheit anzustaunen hat[1]; anderntheils ist die Chochma das Ziel aller Bildung und Erziehung, die Fähigkeit des richtigen Denkens und Handelns, die rechte Kunst des glückseligen Lebens, das Ideal alles menschlichen Strebens, das Gut aller Güter. Wie der Mensch die Erkenntniss der Gottesweisheit als das Princip der Weltregierung und die Lebensweisheit vermittelst der Religion erlangen kann, schildert der Dichter nach dem Muster des Spruchbuches in hochdichterischer Weise[2]. Dann steht der Dichter inmitten des althebräischen Schriftthums, und wie er in so manchen Bildern und Ausdrücken, in der Sprachfarbe und in satzlichen Merkmalen an Schriftwerke vor ihm erinnert, ebenso wurden spätere Schriftsteller von seiner Kunstdichtung stark berührt. Er benutzte im Allgemeinen beim Festhalten und bei der Zeichnung der Zeit seiner Fabel, der Ijobsage, die „Urgeschichten" und die „Geschichte der Väter" in der Genesis, wie das Beispiel von der Flutsage u. a.[3] zeigt. Ausser der Genesis treffen wir bei ihm Spuren der Schriftwerke bis zum 7. Jahrhundert. So den Einfluss der Prophetenbücher des *Amos*[4] und des *Jesaja*[5]; Phrasen und Bilder schwebten ihm aus diesen Schriften vor. Reicher haben sich die Merkmale erhalten, welche die Benutzungen des Ijobbuchs bei spätern Schriftstellern bekunden. *Jirmija* kannte und benutzte vielfach das Ijobbuch, wie er auch in Bezug auf den Grundgedanken schon einen Fortschritt wahrnehmen lässt[6]. Ein Gleiches ist mit seinen sympathischen Klage-

---

1. Spr. 8, 22—31; Hi. K. 11. 12. — 2. Das. 28, 12—28. — 3. Das. 22, 15 f. — 4. Vgl. Am. 2, 9 u. Hi. 18, 16; Am. 4, 13 u. Hi. 9, 5; Am. 9, 6 u. Hi. 12, 15. — 5. Vgl. Jes. 19, 5 u. Hi. 14, 11; Jes. 19, 13 f. u. Hi. 12, 24. — 6. Vgl. Jer. 20, 14—18 u. Hi. 3, 3—10. 18; Jer. 15, 18 u. Hi. 6, 15 f.; Jer. 17, 1 u. Hi. 19, 24; Jer. 49, 19 u. Hi. 9, 19.

liedern der Fall[1]. Das Trostbuch *Jesaja* (*Jes. II.*) hat in Bildern, Ausdrücken und Gedanken zahlreiche Anklänge an das Ijobbuch[2]. Der Prophet *Jecheskel* kannte dieses Buch und darnach führte er den uralten titanischen Helden *Ijob* neben Noah und Daniel als Muster der Frömmigkeit auf[3]. Der um 520 v. Chr. schreibende Prophet *Secharja* (ben Berechja ben Iddo) ahmte den Prolog des Ijobbuches nach[4]. Alle diese und ähnliche Momente zusammengehalten bezeugen die Zeit des Dichters und die Abfassung dieses philosophischen Kunstdrama's in den ersten Regierungsjahren Menascheh's (c. 670 v. Chr.). Auch die Verhältnisse des Dichters und sein Wohnort zur Zeit der Abfassung seiner Dichtung lassen sich annähernd vermuthen. Die im Buche geschilderten zahlreichen Leiden und Heimsuchungen des Helden weisen durch die Fülle, Lebendigkeit und Innigkeit der Beschreibung darauf hin, dass der Dichter selbst durch den grausamen Tyrannen gelitten habe. Als angesehener Weiser und Richter, welcher dem Tyrannen nicht Folge leistete, mochte er viel erduldet haben und, wie so Viele in jenen Zeiten, zur Flucht nach Hauran veranlasst worden sein. Am Rand der Wüste lebend, wo auch der Schauplatz der Ijobsage war, verfasste er diese Dichtung, worin dieser Schauplatz sich auch stets wiederspiegelt[5] und von welchem die entsprechenden Bilder genommen sind[6]. Nur das Verweilen des Dichters auf dem Schauplatze der Ijobsage, welche den Hebräern bis dahin ganz unbekannt war, erklärt die Wahl der Fabel zu seinem Kunstwerk.

f) Die vier Reden Elihu's (c. 630 v. Chr.)[7]. Ein episodischer Anhang zu Ijob.

Die nothwendige und feste Gliederung des Ijob-Drama's in den schon oben[8] beschriebenen fünf Stufen mit Prolog und Epilog; der Umstand, dass alle grössern und kleinern Glieder innerhalb dieser fünf Stufen zur Vollendung der Handlung zusammenhängen; und endlich die ganz abweichende, weniger dichterische Sprache, die Unterschrift vor den eingescho-

1. KL. 3, 7. 9 u. Hi. 19, 8; KL. 2, 4; 3, 12 u. Hi. 6, 4; 7, 20. — 2. Vgl. Jes. 40, 2 u. Hi. 7, 1; Jes. 44, 24—25 u. Hi. 9, 8; 12, 17. 20; Jes. 59, 4 u. Hi. 15, 3—5. — 3. Ez. 14, 14. 20. — 4. Sach. 1, 10—11; 3, 1—2; 6, 5. Vgl. noch 9, 3 u. Hi. 27, 16. — 5. So z. B. Hi. 1, 15. 17. 19. — 6. Das. 6, 15 f.; 11, 12; 24, 5; 31, 32. — 7. Das. 32, 6—37, 24. — 8. Ob. S. 342. 378.

benen Reden, wie noch viele andere Merkmale, weisen darauf hin, dass die Reden Elihu's nicht ursprünglich zum Ijobbuche gehört haben[1]. Die Reden als eine spätere Episode zur Ijobdichtung anzusehen, dafür spricht: 1) dass in dem Prolog und Epilog gar nicht des Elihu gedacht wird. 2) Dass der Zusammenhang und die Entwickelung des Gedankens durch sie unterbrochen wird, indem die Erscheinung Gottes (K. 38) unmittelbar an Ijob's Monologe anknüpft (K. 29—31). 3) Dass die Entwickelung des Grundgedankens ohne diese Reden wirklich stufenweise geschieht, mit steter Zurückweisung. 4) Dass die Sprache dieser vier Reden eine weit stärkere aramäische Färbung hat und gewisse Ausdrücke, Formen und Redensarten von denen im eigentlichen Ijobbuche wesentlich abweichen[2]. 5) Dass sie sprachliche Besonderheiten haben, die sich dort nicht finden. 6) Dass die ganze Darstellungsweise viel breiter, wortreicher, schwülstiger und vieldeutiger ist, und dass mit dem Fehlen des Strophenbaues auch zugleich die logische und dichterische Gliederung fehlt, so dass die Verse oft zur Prosa herabsinken. Wenn aber die vier Reden[3] Elihu's wirklich um eine Generation später von einem sonst unbekannten Dichter herstammen und sich als eigenartiges Produkt charakterisiren, so muss man sich vorerst die Frage vorlegen, was dem Unbekannten zur Abfassung und zur Einschiebung veranlasst haben mag? Bei genauer Erwägung des Inhalts stellt sich heraus, dass die höchst verfänglichen und anstössigen Gedanken, welche, von Ijob ohne Zagen ausgesprochen, an Gotteslästerungen zu grenzen scheinen, den frommen Dichter selbst oder noch andere Leser beim Lesen empörten und er es für wünschenswerth und nothwendig hielt, noch einen Redner auftreten zu lassen, um den Ijob noch greifbarer und derber zu widerlegen. Denn wenn auch Ijob selbst in seinen Monologen und bei der Erscheinung Gottes seine heftigen Irrlehren berichtigt oder ganz zurückgenommen hat, so schien dies doch dem spätern Dichter nicht zu genügen und das von ihm bewunderte Werk noch der Ergänzung zu bedürfen. Der Dichter liess einen scharf denkenden und weisen

1. So sahen bereits die Reden an *Eichhorn* (Einl.), *Bernstein*, *v. Cölln*, *de Wette*, *Hirzel*, *Meier*, *Bleek*, *Ewald*, *Dillmann* u. a. — 2. Z. B. מִלָּה für מִלִּים, זָחַל, דְּבָרִים und תְּבוּנוֹת, s. *Dillmann* S. 289. — 3. I. Hi. K. 32—33; II. K. 34; III. K. 35; IV. K. 36—37.

Jüngling Elihu auftreten, welcher den Freunden Ijob's ihre Schwachheit und dem Ijob selbst seine Irrthümer vorwirft. In der *ersten* Rede sucht er nach der gehörigen Einleitung den Beweis zu führen, dass der leidende Mensch sich nie für gerecht vor Gott halten dürfe und dass sich Ijob durch seine bedenklichen Aeusserungen versündigt habe. In der *zweiten* Rede vertheidigt er den Gedanken, dass Gott stets gerecht gegen die Menschen sei, selbst wenn diese die verwegensten und sträflichsten Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit hegen. In der *dritten* Rede weist er die Thorheit des Wahnes nach, dass es für das Wohl und Missgeschick der Menschen gleichgültig sei, ob sie religiös oder nicht religiös seien. In der *vierten* Rede endlich zeigt er dem Ijob, wie man Gott sowohl nach den Lehren der Geschichte als aus der Betrachtung der Natur stets loben und preisen müsse. Der Ort, wo der Dichter gelebt und die Reden geschrieben, ist freilich ebenso ungewiss als bei dem Dichter des Ijobbuches selbst, aber die Sage über *Elihu's* Stamm und Familie scheint auf den Stamm und die Familie des Dichters hinzuweisen. *Bus* war eine kleine Landschaft wie *Uz* diesseits des Eufrat, nicht weit von Idumäa, wo ein von Aramäern und Arabern gemischter Stamm wohnte[1]. Unter diesem Stamme, bei welchem die Sage von einem Weisen Namens *Elihu ben Barachel* circulirte, mag der Dichter c. 630 v. Chr. gelebt haben.

g) Eine beschreibende Dichtung vom Nilpferd und dem Krokodil (c. 625 v. Chr.)[2].

Ein nicht weiter genannter Dichter gegen Ende des 7. Jahrhunderts (v. Chr.), welcher in der menascheïschen Verfolgungszeit nach dem Wunderlande Aegypten geflohen sein mochte, jedenfalls aber dort gelebt hatte, fühlte sich angeregt, die merkwürdigen Thiere dieses Landes in dichterischer Sprache zu beschreiben. Von diesen Schilderungen ägyptischer Thiere hatten sich die zwei, die des Nilpferds und die des Krokodils, erhalten, weil diese schon in der nächsten Epoche der zweiten Rede Gottes im Ijobbuche angefügt wurden, ohne dass man daraus schliessen darf, dass der Dichter nur diese zwei Thiere beschrieben habe. Die Schilderung des Nilpferdes[3], dessen altägyptischer Name vom Dichter, wenn

1. Gn. 22, 21; Jer. 25, 23. — 2. Hi. 40, 15—41, 26. — 3. Das. 40, 15—24.

auch hebräisirt, beibehalten wurde[1], seine Zusammenstellung mit dem Krokodil[2], um den Amphibiencharakter des Flusspferdes hervorzuheben, ist in allen Einzelheiten so treu, wie sie die alten Schriftsteller[3] und die neuern Reisenden[4] ebenfalls gegeben haben, nur dass der Dichter als Fremder, dem die Erscheinung noch nicht alltäglich war, darüber erstaunte. Die Nahrung des Wasserthiers, seine riesige Kraft, seine Muskeln, Sehnen und Schenkel, seine Körpergrösse, seine zwei grossen Schneidezähne, die Schwertern gleichen, seine Pflanzennahrung, sein gewöhnlicher Aufenthalt unter wilden Lotusbäumen oder im Versteck von Rohr und Sumpf und seine Unfangbarkeit sind naturgetreu geschildert und der Dichter konnte es hyperbolisch als Meisterstück der schöpferischen Thätigkeit Gottes ansehen. Dasselbe ist mit der Schilderung des Krokodils der Fall[5], das der Dichter zwar mit dem für alle Wasserungethüme gebräuchlichen Namen bezeichnet, bei dem er aber doch durch Vorsetzung von *Timschoch* ohne Fragewörtchen (*ha*) auf den ägyptischen Krokodilnamen *Timsach* anzuspielen scheint. Auch über dieses merkwürdige Thier Aegyptens ist die Schilderung treffend und dichterisch. Die schwere Fangbarkeit desselben durch die den Menschen zu Gebote stehenden Mittel, die unmögliche Zähmung desselben, die Ueberlegenheit des Krokodils bei einem Kampfe mit dem Menschen u. s. w. haben auch die ältesten Schriftsteller hervorgehoben, und dieses Zutreffen mit der Anschauung des Alterthums ist hier noch durch die kunstvolle dichterische Sprache gekennzeichnet. Was den Styl, die Sprache und die Strophik anlangt, so zeichnet sich diese thierbeschreibende Dichtung sowohl vor dem ursprünglichen Ijobbuche als vor den spätern Elihu-Reden vortheilhaft aus, auch wenn man von der Neuheit und Eigenthümlichkeit des Gegenstandes absieht. Besondere Wörter und Wortformen, Wortspiele und fremdartige Sätze treten in ihm hervor[6]; ebenso ist der Styl ein eigenthümlicher[7]. Die Strophik anlangend, so zerfällt das Ganze in 4 grosse Strophen von je 10 Versen mit kurzem Schlusse[8].

---

1. *P-ehe-mau* heisst der Wasserochs, ital. bomarino, u. hebr. בְּהֵמוֹת würde *das grosse Vieh*, *Thierungethüm*, heissen. — 2. Hi. 40, 25—41, 26. — 3. *Herodot* 2, 69—71; *Plinius* 8, 25. — 4. *Rüppell*, Reise in Nubien S. 50—76; *Ibn-Batata* ed. Defr. IV. p. 426 u. a. m. — 5. *Ewald* l. c. — 6. Vgl. Hi. 40, 22. 23. 25; 41, 5. 15. 17. 18. 25. — 7. Vgl. Hi. 41, 7. 12. 15. 18. — 8. Die 2. und 3. Strophe haben nur scheinbar 11 Verse.

h) Das Ijobbuch im Kanon.

Das c. 670 v. Chr. von einem weiter nicht genannten Dichter in Hauran verfasste Ijob-Drama, worin als Held ein Ijob der vorzeitigen Sage erscheint[1], wurde bereits von einem Dichter, der c. 630 v. Chr. zu *Bus* an der edomäischen Grenze lebte, gelesen und durch die *vier Reden Elihu's* ergänzt. Diese vier selbstverfasste und einem Elihu in den Mund gelegte Reden hat der Ordner, wie bereits oben bemerkt wurde, am unrechten Orte in das Ijobbuch eingefügt[2], nachdem er noch diesen Reden eine prosaische Einleitung vorangeschickt hatte[3]. Dass die Reden so abgefasst sind, als wären sie zu Ijob gesprochen worden, lässt sich denken und liegt auch in der Natur einer Ergänzung. Aber der Ergänzer blieb bei dieser einzigen Einschaltung nicht stehen; er fügte auch das Fragment der thierbeschreibenden Dichtung, die c. 625 v. Chr. in Aegypten verfasst wurde, an die zweite Rede Gottes[4], wo der Ordner den gleichen Fehler machte, die Einfügung am unrechten Orte zu setzen, da sie erträglicher hinter K. 28 gepasst hätte. Die geringen Bezüge auf Gott, auf das ethische und religiöse Moment, die, wenn auch sehr sparsam, in der Dichtung vorkommen, stammen natürlich nur von dem Redactor. So sehen wir am Ausgang unserer Epoche (625 v. Chr.) das Buch Ijob fast schon vollständig redigirt und den Jirmija, Secharja, den Ordner der 3. Sammlung der Psalmen, den Jesaja II. zur Nachahmung reizen und anregen, wenn es auch gerade nicht allgemein gelesen wurde. Als das Buch seit Nechemja in die nationale Bibliothek (Kanon) gekommen war und seitdem zu den 3 ersten hagiographischen Schriften gerechnet wurde, bekundete die Abschrift eine wunderbare Reinheit des Textes, die bis auf heute geblieben ist. Diese Reinheit der Urschrift beweist die grosse Sorgfalt, mit der dieses Buch Jahrhunderte hindurch kopirt wurde[5].

---

1. Die Verwechselung des Helden mit dem Dichter, oder die Annahme, dass die Ursprache des Drama's edomäisch oder arabisch gewesen sei, ist von der Wissenschaft längst abgewiesen worden. — 2. Hi. 32, 6—37, 24. — 3. Das. 32, 1—5. — 4. Das. 40, 15—41, 26. — 5. Die traditionelle Ansicht darüber s. m. „Kanon“ S. 80—82. Zur Erklärung des Buches vgl. die Commentare von *Stickel* (1842), *Heiligstedt* (1847), *Velte* (1849), *Hahn* (1850), *Schlottmann* (1851), *Magnus* (1851), *Ewald* (1854), *Delitzsch* (1864), *Dillmann* (1869) u. a.

III. Das prophetische Schriftthum dieser Epoche (775—625 v. Chr.).

Einleitung. 1. Schon in der Einleitung zu der reinen Poesie dieser Epoche wurde auch der Wandlung in dem prophetischen Schriftthum dieser Zeiten gedacht[1], insoweit die Prophetik auch eine Art Poesie bildet. Von den Propheten und dem Prophetismus im Allgemeinen ist bereits in diesem Werke bei Gelegenheit der Besprechung dieser Literaturklasse in den verschiedensten Perioden der Literaturgeschichte Israël's vielfach gehandelt worden[2]. Propheten-Stand und -Leben, Namen und Charakter der Propheten, die Eigenthümlichkeiten der prophetischen Orakel, das dichterische und sprachliche Gepräge der Prophetien, Veranlassung und Ausführung, alle diese und ähnliche Momente haben gelegentlich ihre Besprechung gefunden, insoweit sie für diese Geschichte nothwendig waren. Wir haben also nur das für unsere Epoche Nothwendige im Allgemeinen zu berühren. Bilder und Vorstellungen, Ideen und Darstellungsformen haben in diesen 150 Jahren durch das Eindringen ost- und westasiatischer Kenntnisse und Begriffe, Kulte und Mythologien, durch den erweiterten Wissenshorizont in Bezug auf die fremde Pflanzen- und Thierwelt, auf Sternkunde und Sterndeutung, wie auf die Künste des Lebens, durch den Einfluss einbrechender assyrischer Heere u. s. w. eine veränderte Gewandung erhalten. Auch das prophetische Schriftthum musste schon durch diese und ähnliche Momente eine abweichende Gestaltung annehmen. Durch harte Schicksalsschläge trat damals Israël aus seiner Abgeschlossenheit heraus und die zahlreichen Exportirungen von Hebräermassen nach Syrien, Arabien, Medien, Assyrien, Babylonien, sowie die israëlitischen Kolonien in weiter östlichen und nördlichen Gegenden, andererseits die Besetzung des Israëlreiches mit ost- und westasiatischen Kolonisten, gaben nothwendig dem israëlitischen Kulturleben eine andere Wendung. Zu den Einflüssen von Ost- und Westasien kamen noch die von Aegypten. Israël

1. Oben S. 378—380. — 2. Ueber die Prophetie und Rhetorik in der mosaischen Zeit s. ob. I. S. 287. 459—470; über die in der Richterzeit ob. II. S. 89—94; über die der 100jährigen Epoche der ersten Königszeiten ob. II. S. 161—168; über die in der zweiten Epoche (975—775 v. Chr.) ob. II. S. 284—331.

in seinem Kampf mit der assyrischen Grossmacht lehnte sich öfter an Aegypten an, um der asiatischen Gewalt widerstehen zu können, und die hebräischen Ansiedelungen in diesem Wunderlande empfanden natürlich den ägyptischen Einfluss. Dieser erweiterte Kreis der Anschauungen und die tief bewegten Zeiten gaben nicht nur den Propheten die Energie, grössere schriftstellerische Gebilde und Werke zu schaffen, sondern auch in Handhabung der Sprache und der Sprachfarbe ein künstlerisches Bewusstsein zu dokumentiren, einer Gedrungenheit des sprachlichen Ausdrucks sich zu bedienen, und so das prophetische Schriftthum auf die höchste Stufe zu erheben. Beim Heraustreten aus der früheren Unmittelbarkeit begann in dieser Epoche die Blüthe des prophetischen Schriftthums.

2. In unserer Epoche haben die Propheten, durch Vereinigung der Rede mit der politischen und socialen Wirksamkeit, die schönste prophetische Schriftstellerei entfaltet, dann diese durch Kraft, Ebenmaass und Vollendung der Form geschmückt und so den höchsten Gipfel erstiegen, den die frühern nie erreichten und zu dem die spätern sich nicht emporschwingen konnten. Das Gepräge der prophetischen Schriftstellerei dieser Epoche zeigt sich in folgenden drei Vorzügen: a) *In der öffentlichen Wirksamkeit der Propheten durch ihre gesprochenen und dann geschriebenen Reden.* Die wirren und wechselvollen Lebenszustände unserer Epoche, die starken Einflüsse von Aussen, welche den prophetischen Gesichtskreis erweiterten und die Propheten auf die Höhe des politischen Verständnisses stellten, verliehen diesen eine Vertrautheit mit allen Angelegenheiten des Reiches und mit allen Höhen und Tiefen der Reichsgeschicke, um sie im Grossen zu überschauen. Dieser Umstand gab ihnen die Kraft und den Willen, aus der partikularistischen Anschauung herauszugehen, die kleinlichen Begebnisse unbeachtet zu lassen und durch die lebendige Rede wie durch die Schrift vom höchsten Standpunkte aus zu wirken. — b) *In der Fruchtbarkeit der prophetischen Erzeugnisse und in deren universalistischem Geiste.* Den früheren Zeiten gegenüber waren die Propheten unserer Epoche im Niederschreiben ihrer Reden sehr stark geübt und wurden theils durch die Richtung der Zeit, theils durch die Zerfahrenheit der Zustände zum Schreiben aufgefordert. Diese Schriftstellerei war um so näher gerückt, als schon prophetische Schriften der vorigen Epoche ihnen vorgelegen haben. Indem sie alle ihre Reden und

Orakel in Schriften niederlegten, konnten sich eher als früher vollständige grössere Schriften und Bruchstücke erhalten, wenngleich auch viel verloren ging. Dann war in dieser Epoche bekanntlich jede beengende Bildungsschranke durchbrochen. Da die Schriftstellerei, und somit auch die prophetische, sich frei bewegen konnte, so war es auch natürlich, dass sie die höchste Ausbildung erlangte. Wohl bemerkt man, wie sie von den Vorläufern, von Joël, Amos, Hosea, Secharja I. u. a., mächtig zur prophetischen Schriftstellerei angeregt wurden, aber ebenso fühlt man bei einer Durchmusterung derselben, dass ihre Zeit sie gehoben und gewaltiger gemacht hat als ihre Vorgänger. Kühn und mit Schärfe sprechen sie die Wahrheit und ihre innersten Empfindungen aus, mit siegender Gewalt geisseln sie die Gebrechen, die Irrthümer der Zweifler und der heidnisch Gesinnten in Juda. Ihre Reden tragen oft ein universalistisches Gepräge. Sie eifern daher gegen den jüdischen nationalen Hochmuth, gegen die volksthümliche Einbildung von der Unzerstörbarkeit Jerusalem's, gegen die kleinlichen Vorstellungen von dem Verdienste der Opfer und der gesetzlichen Ceremonien. Die Aussprüche dieser in Idealen sich bewegenden Propheten (Jes., Micha, Sech. I. u. a.) haben daher, abgesehen von ihren ausgesprochenen Hoffnungen auf ein göttliches Reich auf Erden, von ihren Orakeln über eine neue Religion des Geistes, welche für alle Zeiten und alle Völker Bedeutung und Geltung haben werde, durch und durch diesen universalistischen Charakter. Sie verkünden die erhabene Ansicht, dass alle Völker der Erde sich einst zum ewigen Gotte bekehren werden und dass in Zukunft kein Unterschied zwischen Israël und den Heiden sein werde. Der Vorzug Israël's wird der der ganzen Menschheit sein. — c) *In der Mustergültigkeit ihrer Formen.* Die Propheten wie die Dichter dieser Zeit sind in ihren Werken die mustergültigsten in der Form. Durch die aus den geschichtlichen Verhältnissen hervorgegangenen erweiterten Kenntnisse, durch die trefflichen Vorbilder aus den zwei vorangegangenen Epochen und durch die seit drei Jahrhunderten fortgebildete und kunstvoll entwickelte Sprache konnten sie sich leicht zur Mustergültigkeit emporschwingen. Die Meisterschaft der Sprache liegt in der hohen Einfachheit, in der Unbekümmertheit um äussere Reize derselben, da die Energie und Präcision der Gedanken schon ohne Künstlichkeit den mächtigen Wellenschlag der Rede finden.

Ohne nach äussern dichterischen Formen zu suchen, erklimmen ihre Reden die dichterische Höhe und sind von Schönheit erfüllt. Sie bedienen sich daher nur selten gesuchter Wort- und Gedankenspiele[1], und wenn sie solche anwenden, so sind sie den grossen Gedanken angemessen und überraschen durch ihre kurze Fassung. In dem Redestrom der Propheten unserer Zeit ist Fortschritt und Entwickelung erkennbar und bei aller überschwellenden Gedankenfülle verliert sich dieser Strom niemals ins Unbestimmte. Auch der Versbau ist in der Regel fest begrenzt, ohne darum für die parallelen Glieder ängstlich hier und da nach andern sinnverwandten Wörtern zu suchen. Eine andere Formeigenthümlichkeit ist bei den prophetischen Schriften unserer Epoche, dass nicht eine bestimmte Farbe der Darstellung vorwaltet, sondern bald eine lyrische, bald eine elegische, bald eine rhetorische oder didaktische Farbe angewendet wird, je nach dem Erforderniss des Gegenstandes, stets mit der gehörigen Abwechselung in Betracht der Hörer und Leser. Die Sprache ist frei und immer angemessen; sie wechselt in allen Farben. Sie ist bald weich bald hart, bald belehrend bald drohend, bald trauernd bald frohlockend, bald spottend bald ernst, ohne sich je vom Ziele weit zu entfernen.

3. Ohne auf die chronologische Reihenfolge der innerhalb dieser Epoche entstandenen Prophetenbücher weiter zu achten, wollen wir sie blos im Einzelnen beleuchten. Denn es kann hier nur darauf ankommen, die ausgebildeten Schriftthümer aus der Klasse der Prophetie und Rhetorik unserer Epoche historisch und ästhetisch vorzuführen. Die sonstigen Grundelemente der Prophetie, wie die Fragen über den politischen Standpunkt, über die religiös-visionäre Ausschau auf eine ferne Zukunft, über die Genesis der Prophetie, über das äussere Gepräge der prophetischen Schriften, über Sprache, Rhythmik und Strophenbau in derselben, alle diese Momente wurden bereits oben entwickelt[2]. Eine allgemeine Uebersicht über die prophetischen Schriftthümer unserer Epoche wurde ebenfalls schon oben gegeben[3]. Wir beginnen hier mit dem umfänglichsten und wichtigsten Buche eines der grössten Propheten, mit dem Buche des *Jesaja ben Amoz.*

---

1. Jes. 15, 1—9; 16, 7—12; Mich. 1, 10—15 u. a. — 2. Oben S. 286—290. — 3. Oben S. 340—346.



a) Das Prophetenbuch Jesaja (758—709 v. Chr.).

1. *Lebensbild des Propheten Jesaja ben Amoz und die Zeit seiner Wirksamkeit* (758—709 v. Chr.). Das Lebensbild dieses wie der andern Propheten kann nur aus den erhaltenen Reden derselben gezogen werden, wenn man nicht die spätern kirchlichen Sagen bei *Pseudepiphanios*, *Hieronymus*, *Justin* u. a. und die jüdischen Sagen in Talmud und Midrasch zu Hilfe nehmen will. Freilich sind diese Quellen im Grunde sehr kärglich und ungenügend, aber da sonst keine Biographien derselben aus ihrer Zeit sich erhalten haben, sind sie die zuverlässigsten, und wir haben auch bei Jesaja die Daten über sein Leben, seine Zeit und über seinen schriftstellerischen Charakter aus seinen Schriften zu belegen[1]. *Jesaja*, Sohn eines jerusalemischen Bürgers *Amoz*, wurde zu Jerusalem c. 783 v. Chr.[2] geboren und wahrscheinlich von seinem Vater in irgend eine Prophetenschule gethan und da zum Prophenthum erzogen. Die geringen medicinischen Kenntnisse, die er besass, mag er in dieser Schule erlernt haben, da seit *Samuel* diese mit den prophetischen Wissensgegenständen verbunden waren. Nach der Ueberlieferung soll er nicht blos zum Stamme Juda, sondern auch zur königlichen davidischen Dynastie gehört haben; in der That spricht sein stolzes Selbstbewusstsein, sein königliches Auftreten, seine Sprache und sein intimes und freundschaftliches Verhältniss mit der königlichen Familie dafür. Als Bürger von Jerusalem wohnte er in der Unterstadt[3], und er correspondirte daher während der Belagerung unter Sancherib mit dem König, welcher im Palast auf Zijon wohnte, durch Boten[4]. Es war ganz natürlich, dass er als Jerusalemer in seinen zahlreichen Reden fast nur das Reich Juda und besonders seine Vaterstadt Jerusalem im Auge hatte, die Jerusalemer als das Volk überhaupt anredet und nur höchst selten auf das Zehnstämmereich Israël Bezug nimmt[5]. Bei allen Ereignissen und Prüfungen, welche Juda und Jerusalem während seiner 49jährigen prophetischen Wirksamkeit heimsuch-

1. Die Belege selbst lasse ich hier weg, da *Gesenius* (Comm. I. S. 3 f.), *Winer* (RWB. I. S. 651 f.), *Hitzig* (Comm. Einl. S. 33 f.), *Ewald* (Propheten I. Jes. S. 280 f.), *Knobel* (Prophetismus II. S. 176—198 u. Comm. Einl.) sie schon gegeben haben. — 2. Bei seiner visionären Prophetenweihe 758 v. Chr. (Jes. K. 6) muss er wenigstens 25 Jahre alt gewesen sein. — 3. 2 Kö. 20, 4. — 4. Das. 19, 2. 5. 20. — 5. Jes. 9, 7 f.; 17, 1 f.; 28, 1 f.

ten, treffen wir unsern *Jesaja* nur in Jerusalem an, als in seinem Aufenthaltsort. Bei der syrisch-efraimitischen Invasion in Juda unter *Achas* heisst es von ihm, er sei hinausgegangen zur Wasserleitung des obern Teiches [1]. Dieselbe Heimat hat er, als die äthiopischen Gesandten zu Chiskija kamen [2], sowie bei seinem Orakel gegen den königlichen Hausmeister *Schebna* [3]. Als Sancherib in Juda einfiel und die Belagerung Jerusalems nahe bevorstand [4], als der Prophet den König Chiskija heilte [5], und so noch bei den verschiedensten Gelegenheiten, finden wir ihn da. Nächst den Ansprachen an das Volk Jerusalems im Allgemeinen [6], wendet er sich noch an einzelne Klassen der hauptstädtischen Einwohner, z. B. an die Spottredner und an die Leichtsinnigen [7], an die gewaltthätigen Grossen [8] und an die Frauen [9]. Im 1. Jahre des Mitregenten *Achas* (743), also im 40. seines Lebens, nahm Jesaja ein junges erwachsenes Weib (Alma) [10], von der er 742 einen Knaben erhielt, den die Mutter symbolisch *Immanuël* (Gottmituns) nannte, als Wahrzeichen, dass Gott in der Drangsal mit Juda sein werde [11]. Ein Jahr später (741), bei der Verkündigung der Heimsuchung Syriens und Israël's durch die Assyrer, bekam er wieder einen Sohn, den er ebenfalls sinnbildlich „*Schnell die Beute, eilig der Raub*" nennt [12]. Ein Sohn aus früherer Ehe, wahrscheinlich zur Zeit seiner Prophetenweihe geboren (758), erhielt den symbolischen Namen *Schear Jaschub* (*der Rest bekehrt sich*), mit Bezug auf das von Gott damals zu ihm Gesprochene [13]. Diesen 16jährigen Sohn nimmt er bei einem Gange zu Achas mit, um seinen Namen als Wahrzeichen dem Achas vorzustellen. Noch lange nachher (720) war ihm dieser symbolische Name geläufig und er bedient sich desselben [14]. Indem er seine drei Söhne mit symbolischen Namen belegte, deren Namen er an seine Prophetie anknüpfte, indem er sich und sein Haus, bei dem Abfall des Volkes, als einen von Jehova hingestellten Typus ansah, und seinen eigenen Namen wie die Namen seiner Kinder als die Wahrzeichen seiner prophetischen Aussprüche betrachtete [15], ja sogar sein

1. Jes. 7, 8. — 2. Das. 18, 2. — 3. Das. 22, 15—25. — 4. Das. 22, 1 f. — 5. Das. 38, 1. 5. 21. — 6. Das. 1, 22 f.; 3, 25; 10, 24; 22, 1 f.; 29, 1 f.; 30, 19 f.; 33, 17 f. — 7. Das. 22, 12 f.; 28, 19 f. — 8. Das. 30, 12 f. — 9. Das. 32, 9 f. — 10. Dass dieses seine zweite Frau war, wie schon *Gesenius* will, ist aus Jes. 7, 3 zu ersehen. — 11. Jes. 7, 14 f. — 12. Das. 8, 3. — 13. Das. 6, 13. — 14. Das. 10, 21. — 15. Das. 8, 18.

Weib, als Gattin des Propheten, „die Prophetin“ nannte[1], so zeigt er, dass er in seinem prophetischen Berufe lebte und webte, dass er sich und seine Familie für ein Zeichen hielt zur Vergegenwärtigung eines Gedankens, zur Einprägung oder Bekräftigung von Weisagungen, wie schon vor ihm *Hosea* gethan hatte[2]. In gleicher Weise nennt Jesaja die Stadt Jerusalem symbolisch *Ariel*[3] oder *Ge Chisajon* (Thal der Schau)[4], stets mit dem Zwecke, durch solche Wahrzeichen den Glauben an die prophetische Vorherverkündigung zu wecken und zu befestigen. Jesaja war in der Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit (758—709) und seines schriftstellerischen Lebens ganz unabhängig; er war weder Erzieher des Chiskija gewesen, wie *Augusti, Paulus* und *Niemeyer* gemeint haben, da *Achas*, der Vater des Chiskija, ihm doch abgeneigt war, noch war er Reichsannalist, da seine Geschichte Chiskija's alle Spuren der Freiheit und der Unabhängigkeit an sich trägt, und übrigens von einem andern Reichskanzler in dieser Zeit gesprochen wird[5]. Seine 49jährige prophetische und patriotische Wirksamkeit in Juda (758—709), von dem Todesjahr *Usija's* bis in die letzten Jahre *Chiskija's*, liegt in den erhaltenen Droh- und Strafreden und in den Orakeln aufgerollt[6]. Man sieht aus denselben, dass die Geschichte des Reiches Juda in diesem fast halben Jahrhundert, d. h. die unter *Usija, Jotam, Achas* und *Chiskija*, oder die der syrischen und assyrischen Epoche, erst aus diesen Reden ihr Verständniss und ihre Ergänzung erhält. Die chronologische Reihenfolge der jesajanischen Reden, in geschichtlicher Aufeinanderfolge aus der ungeordneten uns vorliegenden Sammlung zusammengestellt, wie sie unter *Usija, Jotam, Achas* und *Chiskija* gehalten wurden, lässt uns den politischen, socialen und religiösen Einfluss Jesaja's erkennen, den er auf die Geschicke Juda's im Verlaufe jenes halben Jahrhunderts ausgeübt hat. Wir sehen ihn kämpfen gegen den übermässigen Luxus, gegen Einschleppung heidnischer Sitten und Bräuche, gegen falsche Politik und unheilvolle Bündnisse, gegen Ueberhebung der Grossen, gegen den Luxus der Frauen, gegen die Laster des Volkes, gegen die fremden Völker, als Aegypter und Assyrer, Moabäer und Araber,

1. Jes. 8, 3. — 2. Hos. 1, 4. 6. 9. — 3. Jes. 29, 1. — 4. Das. 22, 1. — 5. Das. 36, 3. 22. — 6. Kapp. 1—35 unserer erhaltenen Jesajaschrift.

Phönikier und Filistäer. Alles dieses zieht er in den Bereich seiner Reden, alle wichtigen Momente des politischen und socialen Lebens dieser Zeiten nimmt er vor und bespricht sie. Die nachzuerzählende Geschichte Juda's unter den genannten 4 Königen kann daher nur mit Hilfe dieser Reden gründlich geschrieben werden. Wie Jesaja in seinen Reden für alle Hochpunkte der Geschichte Juda's von 760—710 eine reiche Fundgrube bildet, ebenso würde seine geschichtliche Chronik über die Zeiten von *Usija, Jotam, Achas* und *Chiskija,* die zum Theil noch *Esra,* der Chroniker, vor sich gehabt hat[1], sehr belehrend gewesen sein, wenn sie sich erhalten hätte. Wir besitzen aber nur noch ein grosses Bruchstück aus der Geschichte Chiskija's in drei verschiedenen Recensionen, wie wir oben gesehen haben[2]. Nach einem vielfach bewegten Leben als redender und schreibender Prophet und als Geschichtsschriftsteller starb er zu Jerusalem c. 709, in einem Alter von 74 Jahren. Die Jesaja-Sagen lassen wir hier beiseit.

2. *Das eigenthümliche schriftstellerische Gepräge Jesaja's* ist zunächst, wie schon in der Einleitung hier erwähnt wurde[3], die aus seiner langen und energischen Thätigkeit hervorgegangene Fruchtbarkeit und der universalistische Geist, welchen seine zahlreichen erhaltenen Reden athmen. In jeder Beziehung bekunden Jesaja's Reden eine hohe Meisterschaft in Inhalt und Form, sowie Energie und Wahrheit der Darstellung, verbunden mit dem schlagendsten und zutreffendsten Ausdruck, mit feuriger Lebendigkeit und frischer Anschaulichkeit. Am meisten zeichnen sich die jesajanischen Reden vor allen andern in dieser Epoche durch ihre politischen und patriotischen Mahnungen und Lehren aus, die er geschickt mit den theokratischen Mahnungen und Drohungen zu verknüpfen weiss, da er wie kein anderer in das Räderwerk seiner Zeitgeschichte eingriff. Mit politischem Scharfblick verwirft er daher die Anschliessung an die Grossmächte, von denen Juda beschützt zu werden wünschte. Er verwirft den je nach den Verhältnissen bei den Assyriern, Aegyptern oder Babyloniern gesuchten Schutz[4], weil diese Anlehnung die politische Selbständigkeit untergrabe. Aber ebenso verwirft er die politische Untreue

1. Der Geschichte Usija's wird gedacht 2 Chr. 26, 27, der des Chiskija 2 Chr. 32, 32 (vgl. 20, 34). — 2. Oben S. 341. 350 f. — 3. Oben S. 435. — 4. Jes. 10, 20; 29, 15; 30, 1 f.; 31, 1 f.; 39, 5 f.



gegen eingegangene Bedingungen, das nichtige stolze Vertrauen auf die eigene kriegerische Macht und die Rüstungen, wenn der Staat im Innern von Fäulniss zerfressen ist. Um den Staat politisch zu heben, verlangt er die Erfüllung moralischer Anforderungen, das Aufgeben der geistigen Trägheit und Unempfänglichkeit. Er verlangt vorerst die Ablegung der herrschenden Laster der Habsucht, Bestechlichkeit, Rechtsverletzung, der Bedrückung der Armen; er eifert gegen den unbussfertigen Leichtsinn und Uebermuth der Grossen, gegen die Ueppigkeit, Schwelgerei und Hoffart, gegen Frivolität und freche Spötterei, weil die politische Kraft nur in der Gesundheit im Innern möglich ist. In diesem politischen Charakter der Reden, bei der ernsten und tiefreligiösen Anschauung der Dinge, ist es erklärlich, dass der universell gesinnte, von seinem hohen Standorte aus weitblickende Jesaja in den grossen Vorgängen seiner Zeit, in den Kämpfen kleinerer Völker mit eroberungssüchtigen Grossmächten, nicht eine Erscheinung des Zufalls und der menschlichen Laune sah, sondern die ewigen Gesetze des Gottes der Geschichte, das Walten der Gerechtigkeit Jehova's über die Geschicke der Menschen, die göttliche Offenbarung in den geschehenden Ereignissen. Das Unheil und die Drangsale Juda's durch die verbündeten Israëliten und Syrer [1], die Leiden durch das gewaltige assyrische Volk [2], betrachtet er als geschichtliche Nothwendigkeit, wobei Syrien, das Israëlreich und Assyrien nur die Werkzeuge sind, bis sie selbst in geschichtlicher Consequenz dem Untergange anheimfallen. Formulirt wird freilich dieser Geist der Geschichte in prophetischer Redeweise. Die Züchtigungen sind Strafe Jehova's als Vergeltung, oder sie sind zur Besserung des sündigen Volks verhängt; die Missgeschicke haben einen sichtenden und bessernden Zweck. Die Assyrer, als Werkzeuge, gehen durch ihren stolzen Uebermuth unter, indem sie durch diesen den Plan Jehova's durchkreuzen. Aus dieser eigenthümlichen politischen Anschauung der Zeitgeschichte, in prophetischer und theokratischer Form vorgetragen, entwickelte sich dann seine ideale Hoffnung für die Zukunft Israël's. Seine Reden sind mit dieser Hoffnung getränkt, weil er den jüdischen Staat für unzerstörbar hält, sobald er religiös, social

---

1. Jes. 2, 10. 11. 17. 21; 3, 13; 5, 12. 16. — 2. Das. 10, 5. 6. 12; 28, 21 f. u. a.

und politisch im Innern gesund ist. *Zur religiösen Gesundheit* gehört nach ihm die strenge Festhaltung am Mosaismus und die Fernhaltung des Götzendienstes [1], das Vertrauen auf seinen Gott, um nicht Schutz bei andern Völkern zu suchen [2], die Empfänglichkeit für die Anweisungen Gottes durch die Propheten [3]. *Zur socialen Gesundheit* gehört die Herrschaft von Recht, Treue und Gerechtigkeit, das Sichannehmen der Unglücklichen [4], da ohne diese Grundbedingungen, wozu noch die Bannung der Laster der Habsucht, Bestechlichkeit, Bedrückung der Armen, der Unbilligkeit kommen muss, ein wahrer theokratischer Staat gar nicht denkbar ist. Nach diesen zwei Vorbedingungen hat noch *die politische Gesundheit* einzutreten, um die Zukunftsideale des Propheten von einem Musterstaat zu verwirklichen. Das religiös und social geläuterte Volk, das streng dem Willen Gottes gemäss lebt, für Gottes Anweisungen empfänglich ist, sein Land zu einer Heimat der Gerechtigkeit und Tugend macht, hat die Fähigkeit und die Kraft, einen wahren theokratischen Staat zu bilden, für welchen die Vaterlandsliebe aller zerstreuten Glieder erglüht. Einen solchen Staat, eine Art Himmelreich auf Erden, ersehnt unser Prophet nach dem Vorgange *Joël's* und anderer alten Propheten, und diese Sehnsucht klingt durch alle Reden. In dem idealen Gottesstaat wird das Schlechte nicht mehr vorkommen [5], selbst die bösen Thiere werden gutartig werden [6]; durch Heil und Segen, durch das Gedeihen des Landbaues und der Viehzucht empfindet das Volk die Gegenwart und die gnädig waltende Macht Gottes [7]. Der Patriotismus treibt die nach allen Gegenden versprengten Israëliten in die Heimat zurück, die sonst feindlichen Bruderstämme *Israël* und *Juda* vereinigen sich wieder und bilden einen einzigen Gottesstaat [8], so dass die Nachbarvölker, die Filistäer, Edomäer, Moabäer, Ammonäer, Syrer u. a. zu dem theokratischen Reiche des grossen Davididen gehören werden [9], und dieses Reich selbst mit einer assyrischen Weltmacht es leicht wird aufnehmen können [10]. Der zu erwartende ideale Davidide, durch die höchsten, geistigen Eigenschaften, durch Macht, Glanz und Glück ausgezeichnet [11], wird den Monotheismus als die wahre Religion, die

1. Jes. 2, 20; 30, 22; 31, 7. — 2. Das. 10, 20. — 3. Das. 29, 18. 24; 30, 20 f. — 4. Das. 1, 26; 32, 1 f. 16 f. u. s. w. — 5. Das. 11, 9; 32, 3 f. — 6. Das. 11, 6 f. — 7. Das. 4, 2. 5; 9, 6; 30, 23 f.; 33, 20. — 8. Das. 8, 23 f.; 11, 11 f. — 9. Das. 11, 14. — 10. Das. 9, 2 f. — 11. Das. 9, 5 f.; 11, 1 f.

Verehrung Jehova's bei den Völkern ausbreiten. Der Prophet sieht im Geiste die Völker nach Jerusalem strömen, um Jehova zu huldigen und sein Gesetz anzunehmen[1], und selbst Assyrien und Aegypten, die zwei grössten Staaten der damaligen Zeit, werden sich der Jehovareligion zuwenden[2]. Das ist dem geistigen, inhaltlichen Wesen nach das schriftstellerische Gepräge in Jesaja's Reden; die charakteristischen formellen Seiten derselben werden wir weiterhin zur Sprache bringen.

3. *Die Bestandtheile des jesajanischen Prophetenbuches und die chronologische Ermittelung der Reden.* Das uns im Kanon erhaltene Droh- und Mahnbuch unseres Propheten[3] Jesaja, von K. 1—35 gehend, bietet uns eine Sammlung von niedergeschriebenen Reden dar, die Jesaja in seinem 49jährigen prophetischen Berufe (758—709) viel ausführlicher gesprochen und erst in der Niederschrift verkürzt hat. Die Niederschriften des Propheten geschahen meistens gleich nach dem mündlichen Vortrag, als das in Begeisterung Gesprochene noch im Herzen des Redners nachtönte, seltener in nicht gar zu langer Zeit nachher; immer jedoch trug die Niederschrift einen schriftstellerischen Charakter, durch Abkürzung und Aenderung, durch Zusätze und Umgiessung gekennzeichnet. Zu einer noch weiteren Umgestaltung der gesprochenen Reden gaben Veranlassung die veranstalteten Sammlungen, die auch bei unserem Jesaja vielfach innerhalb seiner 49jährigen Thätigkeit stattgefunden haben mögen[4]. Unsere Hauptsammlung ist jedoch nicht aus den Sammlungen Jesaja's hervorgegangen. Bevor man indess über die Sammlung von Kap. 1—35 eine allgemeine Charakteristik geben kann, scheint die chronologische Ermittelung jeder besondern Rede nothwendig. Jedes Stück, wie es innerhalb der 49 Jahre von Jesaja gesprochen und dann niedergeschrieben wurde, ohne Rücksicht auf die Sammlungen des Propheten selbst oder auf die spätere Redaktion des Ganzen, ist zunächst hier zu erforschen. Die chronologische Folge der Reden gewährt sodann einen doppelten Gewinn. Wir erhalten theils ein vollständiges, die lange Wirksamkeit Jesaja's ziemlich ausfüllendes Bild

1. Jes. 2, 2 f.; 11, 10; 18, 7; 23, 18. — 2. Das. 19, 17 f. — 3. Die Ueberlieferung im Talmud bezeichnet Jes. K. 1—35 durch כְּלֵּיהּ פּוּרְעָנוּתָא, d. h. als Droh-Buch, hingegen K. 40—66 als כְּלֵּיהּ נֶחָמְתָא, d. h. als Trostbuch. Siehe meinen „Kanon“ S. 15 f. — 4. Ueber die Sammlungen des Jesaja siehe oben S. 345, was jedoch nicht ganz zutrifft.

unseres Propheten, theils liefert jede chronologisch begrenzte und bestimmte Rede einen trefflichen und belehrenden Beitrag für die Geschichte jener bestimmten Zeit. Zu diesem Zwecke möge hier das Verzeichniss der Reden, soweit sie sich erhalten haben, nach ihren chronologischen Ermittelungen folgen.

I. Erzählung des Jesaja von seiner eigenen Weihe zum Prophetenthum, in einem erhebenden Augenblick im Todesjahre des Usija (758), ehe dieser noch gestorben war, geistig durchlebt[1]. Diese Erzählung in hochdichterischer Form bildet die Einleitung zu der ganzen Ursammlung der jesajanischen Reden, wie auch bei den andern grossen Propheten, bei Jirmija und Jecheskel, die Erzählungen von der Berufung ihre Bücher einleiteten[2]. In den ersten 4 Strophen von je 3 Versgliedern[3] schildert er seine Schau der Herrlichkeit Gottes, eine Theophanie in dichterischer Einkleidung, eine im Geiste empfundene Nähe Gottes, die der Prophet nicht wieder verlieren will. Von da ab wieder in 4 Strophen von je 4 Versgliedern[4] schildert er seine Berufung zum Prophetenamt, und wie er sich selbst dazu auf Gottes Aufruf erbot nach Ueberwindung der menschlichen Furcht. Die erhabene Schau erweckte nämlich anfangs im Propheten Furcht und Bedenken, da er im Bewusstsein, in seiner menschlichen Schwäche vielleicht manchmal Sündhaftes geredet, wenn auch nicht gethan zu haben, und wegen seiner Zugehörigkeit zu einem sündigen Volke, beim Anblick der Nähe des Unendlichen, nach alter Anschauung, den Tod fürchtet[5]. Aber die Verzagtheit des Propheten verscheucht einer der Serafe, indem er einen Glühstein vom Altare holte und die unprophetischen Lippen entsündigte, gleichsam als sollte sinnbildlich die Unreinheit der Sprache durch das Feuer verzehrt werden[6]. Erst nach der Entsündigung vernimmt Jesaja die Frage Gottes an sich selbst als laute Reflexion, wen er als Sendling zu dem Volke schicken solle? und er hat nun den Muth, sich als Boten Gottes anzubieten. Soweit ist die Berufung Jesaja's, aus prachtvoller Theophanie, vollzogener Entsündigung und freiwilliger Uebernahme des Auftrags bestehend, dichterisch geschildert; es ist hier also nicht von einem

1. Jes. 6, 1—8, in das Jahr 758 v. Chr. gehörend. — 2. Jer. K. 1; Ez. K. 1—3. — 3. Jes. 6, 1—4. Nur die letzte Strophe hat 2 Versglieder. — 4. Das. 6, 5—8. Nur die 3. Strophe hat 3 Versglieder. — 5. Gn. 18, 23 f.; Ex. 33, 20; Ri. 18, 22. — 6. Mal. 3, 2; Luk. 3, 16.

Factum die Rede, sondern von einer Vision des ahnenden und ekstatischen Geistes, von einem innern Erlebniss bei einem wichtigen Momente, der für seinen Beruf entscheidend wurde. Diese Prophetenweihe muss nach der Ueberschrift 1, 1 noch vor dem Hinscheiden Usija's geschehen sein, weil sonst „im 1. Jahre Jotam's" gesagt worden wäre; jedoch niedergeschrieben wurde diese Vision erst nach erfolgtem Ableben Usija's.

II. Nach Heraushebung dieser Einleitung [1], die ursprünglich an der Spitze aller Redensammlungen Jesaja's stand, gehen wir, ohne auf die chronologische *Folge* zu achten, zu den Reden über, wie sie in unserm Jesajabuche, von K. 1—35 aneinander gereiht sind, bei welchen wir aber die Zeit ihrer Entstehung angeben wollen. Die Straf- und Drohrede an das judäische Volk, die grosse Anklage gegen dasselbe, die in der uns vorliegenden Redaktion zufällig die erste Stelle einnimmt [2], fällt in die Zeit des *Achas*, als er sich, von Israël und Syrien, Edom und Filistäa gedrängt, um den Schutz Tiglat-Pileser's bewarb, wodurch der Feldzug Assyriens gegen Syrien und Israël beschleunigt wurde [3]. Jesaja hielt diese Rede im Jahre 728, als die Assyrer das abgefallene Syrien und Israël züchtigten, Tiglat-Pilesar sich noch nicht zum Schutzherrn Juda's erklärte, obgleich die judäischen Gesandten schon die assyrische Hilfe nachgesucht hatten, das Schutzbündniss mit Assyrien noch nicht zu Damaskus abgeschlossen war und man befürchten konnte, dass die Assyrer auch in Juda vordringen [4], wenn auch nur zur Bekriegung Aegyptens, und in der gewohnten tyrannischen Weise Juda heimsuchen werde. Wirklich hat sich die Nachricht erhalten [5], dass nach der Hilfesuchung bei Assyrien, nach der Züchtigung Syriens und Israël's, ein assyrischer Streifzug nach Juda gemacht wurde, wodurch Juda in die traurigste Lage gekommen sei [6]. Die für diese Zeit und Lage passende Rede, worin Jehova mit seinen Zeugen als Ankläger, dann das angeklagte Israël und endlich der Prophet als Mittelsmann auftreten und alles in der Weise des Gerichtsverfahrens sich abwickelt, zerfällt in 4 gleichmässige Strophen [7], mit ziemlich gleichen Versgliedern. Die 1. Strophe gibt anschaulich den hi-

1. Jes. 6, 1—8. — 2. Das. K. 1. — 3. So schon *Gesenius*, *de Wette*, *Rosenmüller*, *Movers* (Chronik S. 196 f.) und *Knobel*. — 4. Vgl. Jes. 7, 17 f.; 8, 7 f. — 5. 2 Chr. 28, 20. — 6. Jes. 1, 7—8. — 7. Das. 1, 2—9; 10—17; 18—23; 24—31.

storischen Hintergrund, d. h. schildert den Abfall des Volkes (Vs. 2—4), die schweren Leiden des Staats (Vs. 5—6) und die Verwüstung durch die assyrischen Horden (Vs. 7—9). Die 2. Strophe verkündet, dass die vielen Tempelopfer und Feste jeder Art nicht den Zorn Gottes stillen (Vs. 10—14), Unbussfertigkeit und vieles Beten sich nicht vertrage (Vs. 15), sondern sittenreines, strenges Leben, Gutes thun, die Gewaltthätigkeiten im Reiche tilgen, beweise die wahre Besserung. Die 3. Strophe fordert das Volk zu einer Verhandlung mit Gott auf, nachdem es über die wahre und falsche Gottesverehrung belehrt ist. Ungeachtet des nicht sittlichen, sondern ceremoniellen Kultes, will der verzeihende Gott des Volkes Sünden tilgen und sein Schicksal von seiner Willigkeit oder seinem Widerstreben abhängig machen (Vs. 18—20). Aber zu einer Willigkeit ist keine Aussicht. Jerusalem verehrt fremde Götter, wie es unter Achas der Fall war, während es früher unter *Usija* und *Jotam* Jehova treu blieb; die Grossen üben Unrecht, Gewaltthat, führen den Staat durch ihre schlechte Politik, durch Betreibung des Anschlusses an Assyrien ins Verderden, und durch Rechtsverletzung sind sie Genossen von Dieben und Mördern (Vs. 21—23). Die 4. Strophe verkündet ein Strafgericht über die unpatriotischen und verbrecherischen Magnaten, verheisst Rache den Räthen und Richtern, theils durch Züchtigung, theils durch den Process der Sichtung, so dass an deren Stellen bessere Volkshäupter und Richter kommen werden und Jerusalem wieder die Stadt der Gerechtigkeit und Treue heissen werde (Vs. 24—26). Nächst den Volkshäuptern wird auch das götzendienerische Volk bis auf die sich Bekehrenden untergehen (Vs. 27—28). Indem die assyrischen in Juda herumstreifenden Völker alles flache Land verwüsten, werde man sich der unter Eichen und Terebinthen, in anmuthigen Baumgärten und Lustanlagen verehrten Götter schämen, und indem die Feinde diese Götzenstätten vernichten, werden die Pfleger den wasserlosen Gärten und den welkenden Bäumen gleichen. Die vornehmen Götzendiener werden mit den Götzenbildern zugleich untergehen.

III. Eine grosse abgerundete, in sich schön abgeschlossene und innerlich zusammenhängende Rede Jesaja's [1], gehalten zwei Jahre vor dem Tode *Jotam's*, im Jahre 743, als dieser

1. Jes. K. 2—4.

wegen Schwäche den noch jungen, unmündigen *Achas* zum Mitregenten nahm, und dieser feig, unbesonnen, tyrannisch und ohne Zügel der Religion schon damals herrschte. Die Rede weist auf die zwei letzten Regierungsjahre Jotam's hin (743—741), als Syrien und Israël gegen Juda feindlich aufzutreten begannen und schon auf die Grenzorte Angriffe machten[1]. Der schwach gewordene Jotam, welcher den jungen Achas zum Mitregieren nahm, konnte den Fall von Festungen, die Auflösung der Handelsverbindungen, die Demüthigung und Niedergeschlagenheit nicht verhindern[2]. Jesaja sah den nahenden vollständigen Einbruch der verbündeten Heere Syriens und Israël's in Juda als Strafgericht Gottes heranrücken, weil das Volk durch den Reichthum und die Macht des Staates unter *Usija* und *Jotam* dem üppigen Luxus gefröhnt, heidnische ausländische Sitten allmälig angenommen, heidnische Verbindungen gepflegt hat, und endlich durch das Opfern auf den Höhen, durch einreissenden Götzendienst ganz untheokratisch geworden ist[3]. Auch die Stützen und Häupter des Staates üben tyrannische Bedrückung und Justizfälschung, sind hochmüthig und schwelgerisch und vertrauen in ihrer Kurzsichtigkeit noch auf die von Gott verlassene Heeresmacht[4]. Der Prophet kannte damals unter *Jotam* nur die Syrer, in Verbindung mit den Bürgern des Israëlreiches, als Feinde und Angreifer, aber nicht die Assyrer, welche den Judäern noch als fernes unbekanntes Volk erschienen. Die Mitregentschaft des noch sehr jungen, unverständigen und unmännlichen *Achas* und der Einfluss seiner jungen Räthe und der Palastweiber[5], liessen bei einem herannahenden Unwetter alles fürchten. Jesaja sah das damals noch in seinem Beginne erscheinende Unglück in den schwärzesten Farben und hielt seine in *fünf* Abschnitte oder Strophen zerfallende Rede (2, 6—4, 6), worin er neben dem Bilde jener Zeit zugleich seine persönlichen Befürchtungen gibt. In 2, 6—11 schildert er, wie Gott durch Aufreizung von Syrern und Israëliten gegen Juda[6] letzteres nur darum bedroht, weil es sich heidnischem Wesen hingegeben, filistäische Wahrsager aufgesucht hat[7], Handelsverbindungen mit Fremden unterhält, welche Aberglauben und Luxus förderten; weil es nur Schätze häufte, die Ueber-

---

1. 2 Kö. 15, 37. — 2. Jes. 2, 9–21; vgl. 2 Kö. 15, 35. — 3. Das. 2, 5–8; 3, 16; vgl. 2 Chr. 27, 2. — 4. Das. 2, 7. 11. 17. 22. — 5 Das. 3, 12. — 6. Vgl. 2 Kö. 15, 37. — 7. Vgl. 1 S. 6, 2; 2 Kö. 1, 2.

muth und Kriegslust nährten, die Abgötterei beförderten, und solche Ausschreitungen verdienen Demüthigung. Jesaja sieht im Geist die Feinde heranziehen und fordert die Judäer auf, sich vor dem Gottesgericht in Gruben zu verstecken, da Niedergeschlagenheit und Demüthigung die Stelle des Stolzes einnehmen werden. In 2, 12—21 wird der Straftag Gottes über die grossen Bauten *Usija's* und *Jotam's*[1], über die Cedern- und Eichenhäuser[2], über die festen Orte auf Bergen und Hügeln, über die Festungen mit Mauern und Thürmen in bildlichen Ausdrücken verkündet[3] und das Eingehen der grossen Handelsschiffe, die Plünderung der kostbaren mit Bildwerk geschmückten Götzenstatuen, welche erst durch den grossen Verkehr in Juda heimisch geworden sind, geweissagt. Den Untergang alles dessen, worauf Jotam noch so grosses Vertrauen gesetzt, wird die Invasion der Verbündeten herbeiführen, und die Niedergeschlagenheit der Judäer wird nachfolgen. Dann erwartet der Prophet, dass die Judäer beim Eintreffen dieses Unglückes die Nichtigkeit des Götzendienstes einsehen[4] und die goldenen und silbernen Götterbilder in die Rumpelkammer werfen werden, und dass sie sich selbst vor der Wuth der Feinde in Höhlen werden verkriechen müssen. Aus der bildlichen und hochdichterischen Schilderung der zu erwartenden Invasion der Syrer und Israëliten erkennt man leicht die schwankenden Stimmungen im Reiche Juda, welchen Jesaja den düstersten Ausdruck verleihet. In dem 3. Abschnitte dieser Rede, 2, 22—3, 7, gibt Jesaja die für Jotam's Zeit passende Mahnung, sich auf die eigenen Krieger nicht zu verlassen[5], das Vertrauen auf die eigene Kriegsmacht aufzugeben, da der bevorstehende Krieg bald die Ohnmacht von *Jotam* und *Achas* zeigen werde. Die Stützen des Staats, der edlere Theil des Volkes, die Obersten und die Krieger, die Richter, die rathenden Propheten und Wahrsager, die Magistrate, die geringern Truppenführer, die Angesehenen, die Räthe, die Künstler und die Beschwörungskundigen, alle diese werden in Gefangenschaft fort-

1. 2 Chr. 26, 6. 9 f.; 27, 3; Hos. 8, 14. — 2. Von grossen Bauten Usija's und Jotam's, zum Vergnügen oder zur Befestigung des Landes, wird 2 Chr. 26, 6. 9 f.; 27, 3 f. berichtet. Die Libanoncedern und die Eichen Baschan's gaben das Material dazu (2 S. 7, 2. 7; Ez. 27, 6), welches für die Bauten selbst stehen kann (Jes. 9, 9; Nah. 2, 4). — 3. Berge und Hügel stehen für Festungen, welche Jotam auf dem Gebirge Juda erbaut hatte. — 4. Jes. 1, 29. — 5. Vgl. 2 Chr. 27, 5 f.

geführt werden, so dass zuchtlose Anarchie an deren Stelle treten wird. Die Geschichte erzählt[1], dass die verbündeten Könige, nachdem sie noch in den letzten Jahren Jotam's einige Grenzfestungen genommen hatten, unter Achas in Juda einrückten, dem Achas mehrere Schlachten lieferten, die für ihn sehr unglücklich ausfielen, wie überhaupt die mehrere Jahre andauernden Feldzüge für Juda ein grosses Unglück waren, so dass nicht nur 120,000 Krieger in diesen Kriegen umkamen, sondern auch ein älterer Königssohn *Maassija*[2], sowie der Minister des königlichen Hauses, mit Namen *Asrikam*, und der erste Minister (Vezir) *Elkuma* von einem efraimitischen Helden *Sichri* sämmtlich getödtet wurden. *Achas* musste sich nach Jerusalem zurückziehen und das ganze Reich Juda preisgeben. König und Volk geriethen in Noth und sahen die zahlreichen Gefangenen nach Samaria und Damaskus schleppen. Unter diesen waren die Edelsten des Volkes, wie damals die Eroberer gewöhnlich es machten, so dass die Vorahnung Jesaja's in Erfüllung ging. Nach Entfernung der Edlen, kündigt Jesaja an, werden Noth und Anarchie entstehen, ein Regiment von unreifen Jünglingen, mit denen der junge Achas sich umgab; da herrscht Zuchtlosigkeit, es entstehen Parteien, die sich gegenseitig bedrängen, übermüthige Jünglinge thun stolz gegen Greise, der Niedere gegen den Höhern, und da Achas auf Jerusalem sich zurückziehen muss, wird keiner die Zügel der Ordnung über das arme Volk des Landes in dem zusammengestürzten Staatsgebäude führen wollen. — Im 4. Abschnitt 3, 8—15 schildert der Prophet das traurige Geschick des Landes Juda, als Folge des Verfalles der Religion, die Bedrohung der Hauptstadt, dass jedoch nur die Gottlosen und Gewaltthätigen von diesem Strafgerichte Gottes betroffen, während die Frommen nur vorübergehend leiden werden. Er beklagt weiter die Knabenherrschaft[3] des jungen Achas und seiner Genossen, bedauert den Weibereinfluss bei denselben. Das Unglück, das Verderben entspringe aus dieser Führerschaft, aber gegen diese Verderber werde Jehova strenges Gericht halten, weil sie das Volk durch Erpressungen bedrückten, es durch grobe Misshandlungen gedemüthigt haben.

---

1. 2 Chr. 28, 5—8; 2 Kö. 16, 5 f.; vgl. Jes. 7, 1. — 2. Wahrscheinlich ein nicht zur Regierung gekommener Sohn des Usija. — 3. Vgl. Koh. 10, 16.

In dem letzten oder 5. Abschnitte dieser grossen Rede, 3, 16—4, 1, schildert Jesaja die erfolgende Demüthigung der üppigen Frauen der Hauptstadt Jerusalem, bald durch Plünderung ihrer Kostbarkeiten und Prachtgewänder, die er besonders aufzählt[1], bald durch Beraubung ihrer Männer, welche im Kriege umkommen werden, so dass sie sich der kläglichsten Trauer um die im Kampfe gefallenen rüstigen Männer, dem Gegensatze der frühern Putzsucht, hingeben, von Feinden beschimpft oder geschändet umhergehen werden. In den Thoren Jerusalem's werde die Wehklage erschallen, die ausgeplünderte Bevölkerung gebeugt am Boden sitzen. Die verwittweten Frauen werden sich dann, um der Ehe- und Kinderlosigkeit zu entgehen, gewaltsam und unanständig den Männern antragen, selbst mit Verzicht auf ihr Recht der Ernährung und Bekleidung, um nur den Namen eines Weibes beigelegt zu erhalten. — Diese in 5 Abschnitte zerfallende grosse Drohrede Jesaja's, gesprochen und aufgeschrieben in den zwei letzten Regierungsjahren Jotam's (743—741), hat der Prophet mit einem Bruchstück aus einer verlornen Rede Joël's eingeleitet[2], welches in hochdichterischer Weise den idealen zukünftigen Davididen des Gottesreiches schildert und den Frieden unter den Menschen beschreibt. Der Prophet beschliesst seine Rede mit einer Schilderung der Zukunft Zijon's, wo das Gottesvolk geläutert aus den Strafgerichten hervorgehen werde[3]. Aber auch dieser Schluss ist nur ein Zukunftsbild und eine prophetische Phantasie Joël's, die sich aus einer verlornen Rede desselben erhalten hat. Mit diesen fremden Bruchstücken als Prolog und Epilog sein erhabenes Orakel einrahmend[4], hat Jesaja die schönen theokratischen Hoffnungen und Zukunftsaussichten wach erhalten wollen, um voraus zu trösten über das hereinbrechende Strafgericht, das er zu verkünden hatte, und um nach erfolgtem Gericht und nach Tilgung der Schuld den Blick wieder auf die Verherrlichung Jerusalem's zu lenken. Das 1. Fragment hat schon oben seine Erklärung gefunden[5], der Inhalt des Epilogs möge hier folgen. Den Blick in die schönere selige Zukunft gerichtet[6], verkündet ein alter Prophet (Joël): Der nachwach-

1. Vgl. *Schröder*, comm. phil.-crit. de vestitu mulierum etc. (Leyd. 1740). — 2. Jes. 2, 2—4; vgl. ob. S. 302. — 3. Jes. 4, 2—6. — 4. Ersteres hat auch Mich. 4, 1—4 aus Joël aufgenommen, mit verschiedenen Abweichungen (s. *Hitzig*, *Ewald*). — 5. Oben S. 301 f. — 6. Mit בַּיּוֹם הַהוּא einleitend.

sende Spross Jehova's, d. h. das religiös-sittlich gereinigte und noch übrige Israël[1], geschmückt und herrlich, die Frucht des Landes, d. h. die im heiligen Lande entsprossene Gottesgemeinde, mit Bezug auf die Geretteten Israël's[2], wird Hoheit und Ruhm haben. Der Volksrest in Zijon und die Uebriggebliebenen in Jerusalem werden heilig, d. h. Jehovaverehrer, von der Religion der Heiden Abgesonderte[3] genannt und in das Buch des Lebens eingezeichnet werden, ohne je dem Tode und dem Untergange zu verfallen[4], was geschehen wird, wenn der Geist des Strafgerichts und der Tilgung den Sündenschmutz und die Blutschuld weggeschafft haben wird. In jener Zeit wird Gott eine Wolkensäule am Tage und eine Feuersäule des Nachts auf dem Umfang des Berges Zijon erstehen lassen, d. h. er wird wie einst unter Mose in einer Wolke und Feuersäule gegenwärtig sein[5], und Ort und Volk in ihrer Herrlichkeit werden sodann geschirmt sein durch Jehova's Schutz und Gegenwart. Lauben werden es vor Hitze schützen und werden seine Zuflucht sein vor Ungewitter und Regen.

IV. Eine *vierte* Rede Jesaja's[6] gehört in das 1. Jahr der selbständigen Regierung des *Achas* (741), als dieser von den verbündeten Syrern (unter Rezin) und Israël (unter Pekach) zwar hart bedrängt war, jene aber noch nicht ganz Juda, mit Ausnahme der Hauptstadt Jerusalem, inne hatten und der assyrische König *Tiglat-Pileser* noch nicht Syrien erobert, noch nicht dessen König Rezin getödtet und grosse Theile vom Israëlreiche abgerissen hatte. Diese prophetische Rede, jünger als die vorhergehende (K. 2—4) und daher mehrmals die Worte jener wiederholend[7], zerfällt in folgende sich stets steigernde 3 grosse Strophen oder Abschnitte, die dann wieder in kleinere Strophen sich spalten. In der ersten geschlossenen Strophe (5, 1—7) erzählt Jesaja eine sangbare, lyrisch gehaltene Parabel in 8 Versgliedern (1c—2)[8], als Lied seines Freundes von seinem Weinberge, vom Propheten nachgesungen. Sein Freund hatte auf einer fetten Bergspitze einen gut umgegrabenen, von Steinen gereinigten und mit Edelreben bepflanzten Weinberg, mit

1. Vgl. *γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* (Joh. 1, 13; 1 Joh. 3, 9). — 2. לְ steht hier in Bdtg. *in Bezug auf*, *in Betreff des* (s. m. WB. unt. לְ 5. f.). — 3. Vgl. Jes. 30, 20; Ps. 16, 2. — 4. Vgl. Ex. 32, 32; Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Phil. 4, 3. — 5. Vgl. Ex. 40, 34 f.; Nu. 9, 15 f. — 6. Jes. 5, 1—24. — 7. Vgl. Jes. 5, 15. 16 mit 2, 9. 11. 17. — 8. Daher שִׁיר genannt.

Wachtthurm und Kelter, mit Zaun und Mauer versehen; aber dieser brachte nur schlechte Trauben. Diesem Nachgesang des Klageliedes des Freundes über den ungerathenen Weinberg folgt des Propheten, als des Anwalts des Freundes, Aufforderung an die Judäer, ein schiedsrichterliches Urtheil über den undankbaren Weinberg abzugeben, nachdem sie die begründete Anklage vernommen (3—4). Der Prophet macht die erhaltene Entscheidung bekannt, wie der undankbare Weinberg zu züchtigen sei (5—6). Nun folgt die Erklärung und Anwendung der Parabel auf die Wirklichkeit, wofür das Bild nur eine Hülle war (Vs. 7). Gott ist der Freund in dem Epimythion, das Judareich sein Weinberg, die Judäer die ihn erfreuen sollenden Edelpflanzungen, aber Weinberg und Pflanzung sind nun entartet. Der zusammengedrängte Schluss zeichnet sich durch Schärfe und Wortspiele aus. Auf dieser einleitenden, sanft und mehr erzählend gehaltenen Strophe erheben sich die *zweite* (Vs. 8—17) und *dritte* (Vs. 18—24) in heftigen, bis zur äussersten Höhe sich emporschwingenden Anklagen und Androhungen, um die verschiedenen Laster und deren gerechte Verurtheilung in hochdichterischer Weise Hörern und Lesern vorzuführen, wobei er sechs Weherufe ertönen lässt. Der erste Weheruf ist gegen die Habsüchtigen gerichtet, welche alle Häuser und Aecker maasslos an sich reissen und durch ihre Vergewaltigung es dahin bringen, dass das Volk besitzlos ist und nur sie allein gegen das Gesetz[1] die Ansässigen sind[2]. Für diesen Frevel verkündet ihnen der Prophet die Verwüstung ihrer zahlreichen Besitzthümer durch die syrisch-israëlitischen Feinde und die Wegführung ihrer Bewohner[3], so dass die beraubten Aecker und Pflanzungen durch die feindliche Invasion kaum den zehnten Theil der Aussaat eintragen werden (Vs. 8—10). Das zweite Wehe ist gegen die üppigen Schwelger gerichtet, welche vom frühen Morgen bis zur Abenddämmerung am Zechtische sitzen, vom Weine durchglüht sind, Zechlieder, begleitet von Cither und Harfe, Cymbel und Flöte, ertönen lassen, ohne auf die durch die Syrer und Israëliten heranrückenden Strafgerichte zu achten. Für dieses Laster des Leichtsinns verkündet er den Vornehmen[4] als Strafe die Deportation[5], die Leiden von Hunger und

1. Lev. K. 25. — 2. Vgl. Mich. 2, 2. — 3. Vgl. Jes. 3, 1 f. — 4. כָּבוֹד, vgl. Jes. 28, 1; Mich. 1, 15. — 5. Vgl. Jes. 3, 1.

Durst bei der Wanderung ins Elend, die massenhafte Wegraffung durch den Tod, wobei des Feindes Schwert, Mangel und Pest thätig sein werden. Die Stelle der Schwelgereien und der leichtsinnigen Fröhlichkeit wird Demüthigung einnehmen, und in dem gerechten Strafgericht wird sich die erhabene Gerechtigkeit Gottes offenbaren. Die verwüsteten Ländereien werden Weideplätze und die öden Aecker werden Weiden für Böcke[1] sein (Vs. 11—17). Der dritte Weheruf ist gegen die hartnäckigen Sünder gerichtet, welche ihre Verschuldungen und Vergehen gleichsam an Stricken der bösen Gesinnung heranziehen und mit Wagenseilen herbeizerren[2], frivol über die Unglücksorakel des Propheten spotten und höhnen, das Unglück noch für fern halten, an eine Vergeltung nicht glauben, und die Beschleunigung des Unglückstages herausfordern (Vs. 18—19). Den vierten und fünften Weheruf lässt Jesaja über die Verdreher der sittlichen Begriffe, über die Eingebildeten und sich Ueberhebenden, die sich für weiser und gescheidter halten in Beurtheilung des Sachverhalts (Vs. 20—21), ergehen. Der sechste und letzte Weheruf ist gegen bestechliche, gewissenlose Rechtsprecher gerichtet, welche in der Bestechlichkeit die Mittel zur Schwelgerei suchen (Vs. 22—23). Als Strafe für die in den letzten vier Wehrufen vorgehaltenen Laster verkündet der Prophet, dass die Sünder, wie dürres Stroh und Gras durch das züngelnde Feuer, schnell und gänzlich durch die syrisch-israëlitischen Feinde weggetilgt und wie an den Wurzeln faule, an den Blättern und Blüthen welke Bäume vom Kriegssturm weggefegt werden sollen (Vs. 24). Das ist der summarische Inhalt der jesajanischen Rede (5, 1—24), gehalten und niedergeschrieben im 1. Regierungsjahre des *Achas* (741) und in 3 grosse Strophen zerfallend (Vs. 1—7; Vs. 8—17; Vs. 18—24).

V. Bruchstück einer prophetischen Rede, ebenfalls im 1. Regierungsjahre des *Achas* gesprochen und niedergeschrieben (741), die aber ein späterer Ordner, weil sie mangelhaft erhalten und in Form eines Zwiegesprächs mit Gott abgefasst war, der Erzählung von der Weihe des Jesaja zum Prophetenthume angefügt hat[3]. Das Stück zerfällt in 2 Strophen (6, 9—10; Vs. 11—13) von je 10 Versgliedern, und schildert in

1. כָּרִים haben die LXX für גָּרִים gelesen. — 2. כַּעֲבוֹת Vs. 18 steht für כַּעֲבֹ֫י. — 3. Jes. 6, 9—13.

der 1. Strophe, wie Jesaja von Gott den Auftrag erhält, zu den verstockten, für Gottes Mahnungen tauben und blinden Judäern zu gehen, um sie zu warnen und zu ermahnen, obgleich sein Wirken keinen Erfolg haben werde (Vs. 9—10). Der Misserfolg unter Achas war vorauszusehen und der Prophet gedenkt dessen öfter[1], wie auch andere Propheten von solchen Misserfolgen in ihrer Wirksamkeit sprechen[2]. Die 2. Strophe gibt die Eröffnung Gottes auf Jesaja's Frage: wie lange dieser Misserfolg dauern werde? Erst nach erfolgtem Strafgerichte, wodurch die Städte zerstört, das Land verwüstet und die Bewohner weggeführt werden, kann man eine Besserung des Volkes erwarten, d. h. die eingetretene Invasion der syrisch-israëlitischen Feinde muss erst beendigt sein (Vs. 11—12). Dann wird erst noch ein Strafgericht durch die Invasion der Assyrer folgen[3], das die Bevölkerung abermals auf ein Zehntel bringen wird; nur der übrig gebliebene heilige Nachwuchs[4] wird, wie die sich ansetzenden Sprösslinge an den Bäumen, die Verjüngung des Volkes herbeiführen (Vs. 13).

VI. Das *sechste*, umfänglichere Schriftstück[5] besteht aus prosaischen geschichtlichen Erzählungen von Ereignissen, welche die Prophetie veranlasst haben, aus Befehlen Gottes, vermittelt durch Jesaja, aus Beschreibungen der Zeichen für Gegenwart und Zukunft, aus Orakeln und Drohungen. Erst alle diese innerhalb dreier Jahre gesprochenen und niedergeschriebenen kleinern Stücke geben, bei einer Zusammenfassung derselben zu einem Ganzen, die Anhaltspunkte für die Zeitbestimmung der letzten Anordnung. Wir reproduciren daher inhaltlich folgende einzelne rein geschichtliche oder rein prophetische Abschnitte dieses Stückes: 1. (7, 2—9.) Der davidische königliche Hof des *Achas* erfuhr bei der Uebernahme der selbständigen Regierung, nach dem Tode Jotam's, dass die Syrer im Zehnstämmereich sich lagerten, um in Gemeinschaft mit dem feindlichen Heere der Israëliten in Juda einzufallen, Jerusalem zu erstürmen und die davidische Dynastie in Achas durch ein syrisches Vasallenkönigthum zu ersetzen (741). Der Heereszug der Feinde, der nun erfolgte, verbreitete Schrecken und der feige Achas verzagte[6]. Achas war bei dieser Kunde

1. Vgl. Jes. 7, 13; 8, 6 11 f. — 2. Jer. 1, 18 f.; Ez. 3, 7 f. — 3. Die Assyrer als Feinde anzusehen, lag noch fern und der Prophet konnte es blos ahnen. — 4. צֶמַח יי״ = זֶרַע קֹדֶשׁ 4, 2. — 5. Jes. 7, 1—25; 5, 26—30. — 6. In den letzten zwei Jahren des schwachgewordenen Jo-

zu den vernachlässigten Befestigungen Jerusalem's hinausgegangen, um die entstandenen Mauerrisse ausbessern und das Wasser des alten obern Teiches, im Nordosten der Stadt, in die Stadt leiten zu lassen. Beim obern Teiche war auch das Walkerfeld und wenn man von der Stadt zu diesem Teiche ging, kam man auf den Pfad, welcher zum Walkerfelde führte[1]. Jesaja erhielt von Gott den Auftrag, mit seinem Sohne *Schear-Jaschub*[2] zu Achas hinauszugehen, dem zaghaften König Muth einzusprechen und ein Orakel zu verkünden, worin ihm Gott die Unausführbarkeit der feindlichen Pläne zusichert. Jesaja willfahrt dem Auftrage, ermahnt Achas, unverzagt und furchtlos den anrückenden Verbündeten gegenüber zu sein, nennt die zwei feindlichen Könige Rezin und Pekach zwei Stummel rauchender Feuerbrände, die kein Feuer mehr anzünden, und indem er ihm den Plan der Feinde entdeckt, ihm zum Schrecken in Jerusalem gewaltsam einzudringen, die davidische Dynastie zu stürzen und einen der syrischen Grossen mit Namen *Ṭabal* als Vasallenkönig einzusetzen, ertheilt er ihm das Orakel Gottes, dass dieser beschlossene Plan nicht zu Stande kommen werde, weil das davidische Reich nicht zerstört werden soll. Denn die Hauptmacht Syriens liege in Damask und mächtig über Damask sei der schwächliche Rezin; die Hauptmacht Israël's liege in Samaria und mächtig über Samaria sei der verächtliche Pekach, aber beide seien in der gemeinsamen Furcht vor dem aufstrebenden Assyrien machtlos[3]. Da das Orakel auf keine fertige sichtbare That-

---

tam (743—741 v. Chr.) wagten die Feinde nicht einzubrechen, sondern vergriffen sich nur an Grenzfestungen.

1. Jes. 7, 3; vgl. 8, 6; 22, 9. 11; 38, 4. — 2. Den symbolischen und politischen Namen שְׁאָר יָשׁוּב (7, 3) (der Rest bekehrt sich) gab Jesaja seinem ältesten Sohne, um in ihm „den bekehrten geläuterten Rest" zu versinnbilden, wie er überhaupt gern sich und sein Haus zu Wahrzeichen für das Volk und zu prophetischen Bedeutungen machte (8, 18). Das Schriftstück, worin die Namengebung seines *Schear-Jaschub*, welcher ihm unter Jotam von seiner ersten Frau geboren wurde, bei einer gewissen Begebenheit motivirt war, ist verloren gegangen. Die Verkündigung von einem unvertilgbaren bekehrten Rest findet sich in Jesaja's Drohreden oft (s. 6, 13; 10, 21 f.), wie auch vor ihm bei Joël (3, 8) und bei Amos (9, 7 f.). Bei Gelegenheit dieser Namengebung bildete Jesaja *zuerst* das Wort שְׁאָר für שְׁאֵרִית und פְּלֵטָה und gebrauchte es häufig (10, 19; 11, 11. 16; 17, 3; 21, 17; 28, 5). — 3. Der Satz von einer Hinweisung auf Assyrien, der hier zur Ergänzung des Sinnes so nothwendig

sache, sondern nur auf eine Verheissung verweisen kann, so muss er Vertrauen und Glauben fordern, um vom Hilfesuchen bei den Assyrern abzuhalten. Bei diesem Orakel an Achas hat Jesaja einen Vers aus einem alten Orakelbuche über Efrajim oder das Zehnstämmereich aufgenommen, worüber schon oben das Nöthigste gesagt ist[1]. — 2. (Vs. 10—16.) Weitere Begebnisse zur Ermuthigung des noch immer verzagten und misstrauischen Achas. Jesaja bietet dem Achas, welcher den Zuspruch und das Orakel des Propheten nicht beachtet hat, ein Wahrzeichen (Ot) am Himmel oder auf der Erde[2] zur Bekräftigung seiner Aussage an, um ihm Glauben und Vertrauen einzuflössen[3]. Als Achas jedes Zeichen, das als Typus für das Geweissagte gelten soll, heuchlerisch abwies, weil er wahrscheinlich schon um die Hilfe Assyriens nachgesucht hatte, sah der Prophet ein Misstrauen gegen Gott darin, und bestimmt selbst ein Wahrzeichen im Namen Gottes, als Kennzeichen für sein Orakel, und dieses selbstgegebene Wahrzeichen ist, dass die schwangere junge Frau des Propheten, die daran ist zu gebären, ihren neugebornen Sohn zum Wahrzeichen, dass Gott in der schweren Kriegsdrangsal mit Juda sein werde, Immanuël d. h. Gott mit uns, nennen wird, so dass in der Bedeutung des Namens der Rathschluss Jehova's ausgedrückt ist. Immanuël wird die Speise zarter Kinder[4], Rahm und Honig, geniessen bis zu der Zeit seines Wissens, d. h. bis er unterscheiden lernt zwischen Gutem und Bösem, also bis zu drei Jahren (741—739), und eben so lange werden die Judäer wegen der Verwüstung des Landes durch die Syrer und Israëliten nur von der Milch des Viehes und vom wilden Honig leben. Innerhalb der noch nicht ganz vollen drei Jahre werden die Länder der Feinde durch Deportirung der besten Bewohner verödet sein durch die Assyrer, was durch Tiglat-Pileser geschehen ist[5], wodurch die feindlichen

---

ist, fiel unerklärlicher Weise aus, obgleich im Verfolg die Hinweisung auf dasselbe oft geschieht. Andere haben ergänzt וְרֹאשׁ יְהוּדָה יְרוּשָׁלֵם רֹאשׁ יְרוּשָׁלֵם יְהוָֹה.

1. Oben S. 293, nur müssen dort die Zahlen 743 in 741 und 740 in 739 umgesetzt werden. — 2. שְׁאָלָה 7, 11 kommt nicht von שְׁאֹל, wie *Aq.*, *Symm.* u. *Theod.* meinen, sondern von שְׁאַל her, vgl. רְפָאָה Ps. 41, 5. — 3. אוֹת ist hier ein im Gange der Natur sich haltender Vorgang, nicht ein Wunder, also ein äusseres Zeichen zur Anregung des Vertrauens. — 4. *Diodor*. 5, 70. — 5. 2 Kö. 15, 29; 16, 9.

Heere zum Abzug aus Juda gezwungen wurden. Mit Vs. 16 ist das angegebene Wahrzeichen und die Deutung desselben in einer Anrede (741) an die gesammte Dynastie zu Ende. Da aber Achas auf Jesaja nicht hörte und durch sein Hilfesuchen bei Tiglat-Pileser diesen im Grunde auf Syrien und Israël hetzte, so mochte der Prophet nicht unterlassen, ein Drohwort gegen die Dynastie auszusprechen. Er verkündete der davidischen Dynastie, deren Repräsentant Achas war, im allgemeinen böse Zeiten, wie sie seit Losreissung der zehn Stämme nie vorgekommen waren (Vs. 17); er meinte zwar, durch die Assyrer, jedoch ohne sie zu nennen[1]. Die Ueberschrift zu diesen 2 Abtheilungen (Jes. 7, 1) wurde vom Propheten erst hinzugefügt, als der Zug der Verbündeten gegen Jerusalem und das Hauptziel der Expedition vereitelt wurde und der Abzug der Syrer und Israëliten erfolgt war (739). — 3. (7, 18—25 und 5, 26—30.) Eine Weissagung über Juda und Israël, androhend den Zusammenstoss des assyrischen Königs *Salmanasar* mit dem ägyptischen König *Sevechos*[2], dem Bundesgenossen des *Hosea*, des letzten Königs von Israël, auf dem im Reiche Juda gewählten Kampfplatze. Im 12. Jahre des Achas[3], d. h. 729, übernahm Hosea erst fest die Regierung über Israël, nachdem eine neunjährige Anarchie dort vorangegangen war[4]. Hosea wollte sich, wie schon seine Vorgänger[5], durch eine Verbindung mit dem ägyptischen Grossstaat von Assyrien unabhängig machen, verweigerte den Tribut an Salmanasar und forderte 728 den *Sevechos* (reg. 728—712 in Oberägypten) auf, ihm gegen Assyrien beizustehen, wozu Aegypten um so eher geneigt sein musste, als es selbst vom Vordringen der Assyrer bedroht war. Der Prophet sah ein, dass Juda der Kampfplatz dieser beiden Grossstaaten sein werde, wie es später oft geschehen, und verkündete seine Prophetie 728, um Achas wie Hosea zu besonnenem Handeln zu bewegen. Aber dieses Orakel über etwas Kommendes, Zuerwartendes hat sich nicht vollständig erhalten, da namentlich die Anfangsstrophe zu 7, 18—25 und die Uebergangsverse zu 5, 26—30 fehlen. Nach einer allgemeinen Angabe in einer verloren gegangenen Strophe über eine drohende

---

1. Der Satz אֵת מֶלֶךְ אַשּׁוּר Vs. 17 ist nur Glosse (*Hitzig*, *Knobel* u. a.). — 2. Hebr. סוֹא, bei den LXX *Σηγάρ*. — 3. 2 Kö. 17, 1. — 4. So schon *Offerhaus*, *Bengel*, *Thiele*, *Keil* u. a. — 5. Siehe Hos. 11, 5.

Unglückszeit, heisst es weiter: Jehova wird in jener Zeit herbeilocken auf das Gebiet Juda die Fliegenschwärme Aegyptens aus den entferntesten Nilgegenden und die Bienenheere aus Assyrien, d. h. die Kriegsheere dieser beiden Länder[1] (Vs. 18). Diese fallen in Juda ein, lagern sich in den Klüften der Klippen, in den Spalten der Felsen, in Dornhecken und Sträuchern, d. h. ihre unzähligen Massen bedecken ganz Juda (Vs. 19). Jehova macht durch diese feindlichen Heere der Uferländer, Assyrien und Aegypten[2], ganz Juda zur kahlen Wüste; die Feinde sind das Scheermesser, alles Wachsthum des Landes ist das Haar, und Gott hat das Messer gedungen, denn die Feinde sind nur das Züchtigungswerkzeug Gottes und der Dingelohn ist die Beute (Vs. 20). Der Ackerbau wird eingehen und man wird von einigem Vieh sich ernähren; aber der Viehstand wird vollkommen ausreichen, da bei der starken Entvölkerung und Landesverwüstung an Weideplätzen Ueberfluss sein wird (Vs. 21. 22). Auch die Weinberge werden sich in Dornbüsche umwandeln, das ganze Land wird zur Wildniss werden, und man wird sich entweder um des Wildes willen bewaffnen, oder man wird alles als Weidesteppe ansehen (Vs. 23—25). Von diesen Prophetien über das Schicksal Juda's als des Kriegsschauplatzes der beiden sich dort begegnenden Grossmächte Assyrien und Aegypten wendet sich Jesaja in seiner Prophetie dem Schicksale des Israëlreichs zu[3], wo jedoch die vermittelnden Verse fehlen. Dem bundesbrüchigen Hosea, welcher bei seinem Treubruch gegen Assyrien die Hilfe des ägyptischen Königs Sevechos angerufen hatte (728), verkündet der Prophet einen Kriegszug der Assyrer, wodurch das Zehnstämmereich zerstört werden soll. Er nennt die Assyrer nicht mit Namen, weil er sie nur aus ihren glücklichen und raschen Kriegszügen in Babylonien, Syrien, Nordisraël kennt, und dass sie als Geissel Gottes für die sündhaften westasiatischen Völker angesehen werden, liegt im prophetischen Pragmatismus. Gott erhebt das Panier, zu welchem sie sich sammeln, und befehligt sie zum Ausrücken; sie rücken heran aus der unbekannten Ferne, von jenseits des Eufrat[4], und ihr Heer ist ein Gemisch zahlreicher unterworfener

---

1. Fliegen oder Mücken symbolisiren die Heeresmassen des Nillandes und die Bienen das Heer Assyriens. — 2. בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר Vs. 20 ist Glosse (*Hitzig*, *Knobel*). — 3. Jes. 5, 26—30. — 4. Sech. 9, 10; Ps. 72, 8.

Völker[1]. Musterhaft ist des Heeres Rüstigkeit und Ausdauer, seine Schlagfertigkeit und Kampfbereitschaft, seine Bogenschützen und Reiterei[2] und der Assyrer Angriffs- und Kampfesweise; ihr gewaltiges Toben, ihr wilder Kriegslärm gleicht dem Brüllen der Löwen, den aufgeregten Meereswellen, und ihrer Gewalt ist nicht zu widerstehen. Wenn man dann auf das Land sieht, so wird Israël nur finstere Drangsal, ängstigendes und schweres Unheil, schwarze Unglücksnacht erblicken[3]. Die erhaltenen Bruchstücke schloss der Anordner theils an 7, 17, weil dort auf Assyrien hingewiesen ist, theils an den Schluss der ältern Sammlung an, weil man es für eine alte Verkündigung Jesaja's hielt.

VII. Eine Prophetie, im 3. Jahre der selbständigen Regierung des Achas (739) gesprochen und bald darauf niedergeschrieben[4]. Jesaja erhielt den göttlichen Auftrag, eine Tafel zu nehmen und in grossen für Jedermann zu lesenden Schriftzügen die Inschrift daraufzusetzen: „schnell kommt die Beute, die Plünderung eilt". Nachdem er von einem damaligen Propheten *Secharja ben Jeberechja*[5] und dem Hochpriester *Urija*[6] diese Inschrift hat bezeugen lassen, wurde die Tafel öffentlich aufgestellt, um das Eintreffen der Weissagung zu bekräftigen[7]. Dann gab er dem damals von des Propheten Weib gebornen Sohn diese Inschrift als Namen und fügte die Erklärung hinzu, dass binnen knapper Jahresfrist (738) man die Schätze der feindlichen Hauptstädte, nämlich die von Damask und Samaria, im Triumphe von dem siegreichen *Tiglat-Pileser* nach Assyrien bringen sehen werde[8]. Nach der kurzen Inschrift der Prophetie über *Samaria* und *Damask* und nach der symbolischen Benennung seines neugebornen Sohnes als Wahrzeichen, was in einer einleitenden Strophe geschieht (8, 1—4), folgen nun in diesem Schriftstück 3 grosse Strophen oder Abschnitte von bis 20 Versgliedern[9], in welchen das Bild der damaligen Zustände mit den sich daran knüpfenden Mahnungen in *drei* Stufen abhebt: a) Ein Theil des Volkes Juda bezeugt, in dem Hasse gegen den feigen und schwächlichen Achas, seine laute Schadenfreude über den Fortschritt der Verbünde-

---

1. Vgl. Jes. 14, 26; 17, 12 f.; 29, 7 f.; 30, 28; 33, 3. — 2. Das. 5, 20—28. — 3. Das. 5, 29—30. — 4. Das. 8, 1—9, 6. — 5. Der Verf. von Sech. K. 9—11. — 6. 2 Kö. 16, 10 f. — 7. Jes. 8, 1—2. — 8. Das. Vs. 3—4. Siehe *Knobel*, *Ewald* und *Hitzig*. — 9. Jes. 8, 5—15; 17—22; 8, 23—9, 6.

ten, nimmt Partei für *Rezin* und *Pekach* gegen die davidische Dynastie, jedoch ohne sittlich und religiös eine Theokratie zu ersehnen. Gegen diese der Theokratie widerstrebende Partei, welche nicht blos gegen den heidnisch gesinnten Achas, sondern überhaupt gegen die von Gott eingesetzte davidische Dynastie gerichtet ist, spricht sich Jesaja mit aller Schärfe aus, und verkündet zunächst die Vereitelung ihrer Pläne durch die nächsten Ereignisse, d. h. durch das Eingreifen Assyriens werden die Pläne der Verbündeten und ihrer Partei in Juda zu Schanden werden. Da *Immanuël* Symbol dessen ist, sowie er auch den Einbruch assyrischer Kriegsheere in Juda als Strafgericht Gottes voraussagt, so verkündet er weiter, dass durch die Ueberschwemmung von assyrischen Truppen, eine Folge der nachgesuchten Hilfe Assyriens, die antitheokratische Partei von Noth und Drangsal werde heimgesucht werden[1]. — b) Die 2. Strophe. Jesaja spricht sein festes Vertrauen auf den gegenwärtig noch ungütigen und durch Drangsale drohenden Gott aus, dass er Rettung bringen werde; denn er hat die Unterpfänder für die Verheissungen, er selbst und seine Kinder gehen als Wahrzeichen dafür einher. Aber die Judäer mögen sich bei Zeiten aufraffen und bei dem hereinbrechenden Unheil sich nicht, wie ihr König und seine Hofleute, an Zauberer, Heidenpropheten und Todtenbeschwörer um Lügenorakel wenden, mögen nicht bei todten Göttern Hilfe suchen, wie abgestorbene Völker thun; sie mögen sich vielmehr an die vom Propheten gegebene Belehrung und an die bezeugten Orakel halten, und mit Bestimmtheit erklären, dass jene Lügenorakel keine Begründung haben. Denn wenn sie sich nicht also aussprechen und die Grundlosigkeit der Götzenorakel erkennen, dann tritt Verzweifelung und Hoffnungslosigkeit bei dem bevorstehenden Unglück ein. Wenn die Judäer von ihren Wohnungen verscheucht, hungernd und von hartem Elend bedrückt im Lande herumziehen, da werden sie, von der Wuth des Hungers gepeinigt, bald voller Ingrimm ihren Gott und König (Jehova) lästern, bald ihre Blicke hoffend auf ihn richten, bald aber auch die Blicke dem Lande zuwenden,

---

1. Die davidische am Zijon wohnende Dynastie, ohne Heeresmacht, wird mit dem geräuschlos fliessenden שִׁלֹחַ verglichen, während das assyrische Ueberschwemmungsheer mit dem gewaltigen Eufratstrome, מֵי הַנָּהָר הָעֲצוּמִים, verglichen wird.

wo sie nur Drangsal und Elend, ängstigende Finsterniss sehen und sich in die düstere Nacht gejagt fühlen werden. — c) Nach diesen Schilderungen des kommenden Elends, nach der Abmahnung vom Götzendienste, nach den Droh-Aussprüchen über die gegendynastische Partei in Juda, und nach der Verwerfung der Politik des heidnisch gesinnten Achas, verkündet Jesaja in der 3. Strophe, eine glückliche, lichtvolle Zeit, welche dem läuternden, bessernden und heiligenden Strafgerichte folgen wird. Er schauet in seinem Geiste die Zeit des Lichts und des Heils und spricht es in dem schönsten, farbigsten Redeschmuck aus. Von dem hart bedrängten Juda wird der düstere Schleier des Unglücks weggezogen sein, und wie früher (775 unter Pul) die Stammgebiete Sebulun und Naftali, d. h. die nördlichen (und östlichen) Theile des Israëlreiches, von den Assyrern durch Abreissung in Schmach gebracht wurden [1], in demselben Maasse kommen sie nun wieder zu Ehren durch die Wiedervereinigung. Ein Gleiches wird geschehen mit dem Landstrich am galiläischen Meere, mit dem Ufergebiet östlich vom Jordan, und mit Galiläa der Heiden. Mit dieser Herstellung wird das im Elend wandelnde Volk Israël des Zehnstämmereiches die aufgehende Sonne des Heils erblicken, und die im assyrischen Lande als Verbannte gelebt haben, werden durch die Heimkehr glücklich. Das Volk wird wieder gross und zahlreich werden, Sieges- und Dankfeste werden wie bei Erntefesten und Beutetheilungen gefeiert werden, da das assyrische Joch seit Pul gebrochen und die Niederlage dieser Macht so gross sein wird wie einst die Midjans [2]. Dieser Sieg über Assyrien wird durch Israël geschehen [3]; die stolzen, kriegsmuthigen assyrischen Krieger werden in blutigen Niederlagen fallen, ihre Rüstungen und Waffenröcke werden verbrannt und so der ewige Friede gestiftet werden. Diese glückliche Zukunft wird der verheissene grosse Davidide herbeiführen, dessen Erstehung von Gott versprochen ist und welcher Namen führen wird, die seine unendliche Grösse und Herrlichkeit bezeugen. Das in Zukunft erstehende davidische Reich des Heils wird sich durch die vollkommenste Gerechtigkeit auszeichnen. Dieses dreistrophige Schriftstück schloss mit der Rede Jehova's an den Propheten, mit der Verkündigung über die nächste und entfernteste Zukunft, d. h. die Anweisung über das

1. 2 Kö. 15, 29. — 2. Vgl. Jes. 2, 26; Ri. K. 7. — 3. Mich. 5, 4 f.

zu beobachtende Verfahren; der ganze Redeinhalt, sollte auf eine Rolle geschrieben und diese dann durch die Schüler Gottes (*Urija* und *Secharja*) in eine Hülle gethan und versiegelt werden (8, 16)[1], um die Voraussage für die Zeit des Eintreffens zu constatiren. Aber dieser Befehl ist unrichtig an den Schluss der 1. Strophe anstatt der 3. gesetzt worden. Jedoch ungeachtet der Einhüllung und Versiegelung dieser Prophetie, welche durch den Propheten nach deren Niederschreibung gewiss ausgeführt wurde, hat sie sich nur lückenhaft erhalten, wie schon die Exegeten nachgewiesen haben; auch hat sich die Befürchtung Jesaja's von dem Einfalle der assyrischen Heere nicht bestätigt, da die Geschichte davon schweigt.

VIII. Ein mehr geschichtlicher als prophetischer Ueberblick über Juda und Israël, aus der Zeit, als in Israël Anarchie herrschte und wüthende Kämpfe der Factionen es zerrütteten. Diese Rede[2], um 730 verfasst, ist regelmässiger als sonst bei Jesaja angelegt, zerfällt in 5 gleich lange und kunstvolle Strophen, deren jede ein besonderes Thema behandelt und mit demselben Refrain schliesst, nur dass die 5. Strophe unvollständig erhalten und an einen unrechten Ort geschoben ist[3]. Sie schildert fünf Unfälle und Schläge des göttlichen Zorns, wodurch Israël gezüchtigt wurde, ohne dass das Volk seinen Sinn geändert hätte, und es schliesst daher jede Strophe mit dem Refrain: *Bei alle dem wandte sich sein Zorn nicht und noch ist seine Hand ausgereckt.* Das 1. Thema: Nachdem *Pul* schon 775—770 viele Rëubeniten und Giladiten deportirt[4] und das Reich Israël unter Menachem gedemüthigt hatte[5]: nachdem der von den Syrern und Israëliten bedrängte Achas durch die erkaufte Hilfe des assyrischen Königs Tiglat-Pileser die Expedition gegen Syrien und Israël beschleunigt hatte, so dass Syrien zu einer assyrischen Provinz gemacht, Israël verwüstet und entvölkert (739—738) und durch Abreïssung nördlicher und östlicher Theile kleiner geworden war[6], blieb Israël noch hochmüthig und stolz und glaubte die erlittenen Verluste leicht ausgleichen zu können. Aber der Drohspruch Gottes kommt herab an Israël, dass die Dränger Rezin's, d. h. die Assyrer, welche ihn besiegt und getödtet, nochmals gegen Israël auftreten werden.

---

1. Vgl. Dan. 12, 4. — 2. Jes. 9, 7—10, 4 und 5, 25. — 3. Die Strophen sind Jes. 9, 7—11; 12—16; 17—20; 10, 1—4; 5, 25. — 4. 1 Chr. 5, 26. — 5. 2 Kö. 15, 19—20. — 6. Das. 15, 29; 16, 7 f.

In einer Expedition Tiglat-Pileser's durch Syrien, Israël und Filistäa, bei welcher Gelegenheit letzteres erobert werden wird[1], soll Israël von syrischen und filistäischen Hilfstruppen Assyriens vollends unterjocht und von diesen Urfeinden soll das israëlitische Volk wie von reissenden Thieren angefallen werden. Die Expedition Assyriens gegen Aegypten wurde 730 allgemein erwartet. Das 2. Thema: Bei dem Zug der Assyrer nach Aegypten und in Folge dessen bei der Unterjochung Israël's werden, nach göttlicher Verkündigung, zahlreiche Israëliten ihrer Unbussfertigkeit wegen umkommen im Kampfe, Vornehme wie Geringe, Anführer wie Geführte[2]. Der Prophet verkündet Untergang der jungen rüstigen Kriegsmannschaft, Schutzlosigkeit der hinterlassenen Wittwen und Waisen. Das 3. Thema: Neben den drohenden Missgeschicken von Aussen sieht der Prophet, wie der böse Sinn die Flamme des Bürgerkriegs anzündet, wodurch alles rascher der Vertilgung anheimfällt. Der Bürgerkrieg gleicht einem Weltbrand, einem in Gluth gesetzten Lande und das sich selbst aufreibende Volk ist der Gegenstand des Brennens; es ist ein Krieg aller gegen alle, ein Wüthen gegen einander und selbst die nächstverwandten Stämme kämpfen erbittert gegen einander bis zur gegenseitigen Vernichtung, und nur in dem Hasse gegen Juda sind sie einig. Das 4. Thema in der 4. Strophe: Den Volkshäuptern und Gesetzgebern, durch welche die Rechtspflege entartet, das Volk bedrückt, die Armen und Ohnmächtigen rechtlos wurden, verkündet der Prophet das Verderben am Tage der Ahndung und der Verwüstung, so dass ihnen nichts übrig bleiben werde, als sich zu beugen und unter den Gefangenen oder gemeinen Kriegern auf dem Wahlplatze zu fallen. Dies erwartet der Prophet bei dem Zuge der Assyrer nach Aegypten. Alle vier Strophen schliesst Jesaja mit dem erwähnten Refrain, und auch die 5. Strophe[3], von der sich nur vier Versglieder erhalten haben, so dass wir das Thema nicht mehr errathen können, hat denselben Refrain.

IX. Eine umfängliche grosse Rede, die letzte in der Ursammlung der prophetischen Reden Jesajas[4], worin von dem syrisch-israëlitischen Kriege nicht mehr die Rede ist, sondern nur von Assyrien, als Strafwerkzeug Jehova's für Juda und Israël,

1. Jes. 20, 1. — 2. Die Erklärung Vs. 14 ist Glosse. — 3. Jes. 5, 25. — 4. Die Ursammlung umfasst bekanntlich K. 1—12.

wie für alle südasiatischen Reiche, tritt in den Vordergrund, bis auch diesem der Untergang verkündet wird[1]. Das Stück ist eigentlich ein prophetischer Spruch über das assyrische Reich und über das des zukünftigen Davididen, aus fünf grossen Strophen bestehend[2] und mit einem zweistrophigen Gesang abschliessend. Diese Rede setzt alle die bisher gehaltenen Reden voraus, sie weiset auf jene zurück, hier aber erwartet der Prophet nicht weitere Züchtigung Israël's durch die Assyrer, sondern die göttliche Züchtigung der Assyrer selbst, den Sturz dieses hochmüthigen Weltreiches. Die Zeit, in der diese Rede gehalten ist, ist aus dem Inhalte leicht zu ermitteln. Assyrien hatte den höchsten Gipfel seiner Macht erreicht, viele Völker aus der Reihe selbständiger Staaten gestrichen und die Bewohner in entfernte Gebiete versetzt; durch seine Macht waren viele Könige seine Satrapen geworden, so dass man seinen König Grosskönig nannte[3]. Die Assyrer hatten bereits *Mesopotamien* mit seiner Hauptstadt Circesium (am Einfluss des Chaboras in den Eufrat), *Babylonien* mit seiner damaligen Hauptstadt Kalmeh, d. h. Ktesiphon (am Ostufer des Tigris), den phönikischen Staat *Aradus* mit dem Inselstaate, und den Staat *Chamat* in der Nähe des nördlichen Libanon (am Orontes), endlich *Syrien* mit seiner Hauptstadt Damask (738) und das Reich *Israël* mit seiner Hauptstadt Samaria (721) erobert und ihrem Weltreiche beigefügt. Nach diesen fortwährenden vorrückenden Eroberungen von *Pul* (775) bis *Salmanasar* (721) wollte Letzterer vorerst die tributzahlenden Juda, Phönikien und Filistäa förmlich erobern[4], um desto ungestörter nach Aegypten ziehen zu können, und auch diesen zweiten Grossstaat damaliger Zeit an sich zu reissen. Es geschah in den Jahren 719—718, im 7. bis zum 8. Jahr der Herrschaft Chiskija's, als man diese Invasion Assyriens in Juda erwartete und der Prophet seine Rede gegen Assyrien richtete, obgleich sich diese Expedition noch um einige Jahre verzögerte. In der 1. Strophe (10, 5—15) schildert Jesaja den Dünkel Assyriens, den es wegen seiner gelungenen Eroberungen hegt, ohne zu bedenken, dass es nur das Werkzeug in der Hand Gottes ist. Da es nun aber die Aufträge Gottes überschreiten und auch auf Juda seine

---

1. Jes. 10, 5—12, 6. — 2. Das. 10, 5—15; 16—23; 24—34; 11, 1—9; 10—16. Der Gesang 12, 1—6. — 3. Vgl. das. 36, 4; Hos. 8, 10. — 4. Siehe Jes. K. 20. 23.

Eroberungspläne ausdehnen will, soll sich an ihm selbst das göttliche Strafgericht vollziehen. Die 2. Strophe (Vs. 16—23) führt zunächst die Strafverkündigung gegen Assyrien aus, die Dämpfung seines Uebermuths (Vs. 16—19), indem der Prophet seinem herrlichen Heere Verderben verkündet. Dann weissagt der Prophet, dass Juda durch die assyrischen Erpressungen und Plagen genugsam geläutert und sittlich-religiös gebessert, als bekehrter Rest und heiliges, göttliches Geschlecht erscheinen werde, das sich nicht mehr auf Assyrien (wie unter Achas und in den ersten Jahren unter Chiskija) stützen und ihm Tribut bezahlen, sondern nur in Jehova Schutz suchen werde (Vs. 20—21). Von dem zahlreichen israëlitischen Volke hat sich nur der Rest, d. h. Juda bekehrt, während über das übrige Israël (die 10 Stämme) die Vertilgung durch die Assyrer verhängt wurde und das gerechte Strafgericht es überschwemmte (Vs. 22). Die Vernichtung und das Strafurtheil führte Jehova an Israël aus inmitten des ganzen Landes (Vs. 23). Die 3. Strophe (Vs. 24—34) weist in die 2. Strophe mit „*darum*“ zurück, ermahnt die Judäer, sich vor den einbrechenden Assyrern nicht zu fürchten, da sie vor Jerusalem ihren Untergang finden werden (Vs. 24. 25). Gott werde gegen die Assyrer seine Geissel schwingen und sie werden durch ein kleines Heer der Judäer geschlagen werden, wie vor Zeiten die Midjaniten von Gideon's wenigen Kriegern, und wie Gott zu Mose's Zeit den Stab schwang gegen das Suf-Meer, um die Aegypter zu züchtigen (Vs. 26). Juda's tributäre Abhängigkeit von Assyrien, die mit Achas begann[1], hörte wirklich mit Chiskija (720) auf[2], weil dies ein Joch für das Volk war und als Zeichen des Misstrauens gegen Jehova galt. Die Halfter des Joches[3] vom Kopfe[4] des wohlgenährten Stieres hat Gott abgestreift (Vs. 27). Jesaja schildert weissagend nach seiner lebhaften Fantasie den Streifzug der Assyrer, wie er sich unaufhaltsam und gewaltig gegen Jerusalem heranwälzt, ohne ihn so erlebt zu haben, ohne dass selbst zur Zeit Sancherib's (713) der Zug in der hier beschriebenen Weise stattgefunden hätte. Die örtliche Genauigkeit erklärt sich daraus, dass der Seher die Hauptstrasse vom assyrischen

1. 2 Kö. 16, 7 f.; vgl. Jes. 7, 9; 8, 13. — 2. 2 Kö. 18, 7; Jes. 10, 20. — 3. וְחֶבֶל עֹל ist nach Hos. 11, 4 zu lesen. — 4. פָּנִים vom Thierkopf Hi. 41, 6.

Standquartier in Israël bis Jerusalem kannte und die Schilderung mit dem Betreten der Grenzen Juda's anfängt. Den Zug von *Ajjat*, der nördlichen Grenze des Reiches Juda, bis zum Tempelberg *Zijjon* (Vs. 28—32) schildert Jesaja mit der grössten Lebendigkeit und Anschaulichkeit. Die zu berührenden Ortschaften *Migron*, *Michmasch*, den Pass in *Wadi el-Suweinit*, *Geba*, *Rama*, *Gibea Saul's*, *Gallim*, *Lajscha*, *Anatot*, *Madmena*, *Gebim*, *Nob*, die sämmtlich auf der Route der Assyrer von Ajjat nach Jerusalem lagen[1], nennt er ausdrücklich, wie die assyrischen Heere sie entweder blos durchziehen oder besetzen, wo sie Nachtquartier nehmen oder wo die Bewohner entweder aufschrecken oder die Flucht ergreifen u. s. w. Jesaja konnte leicht einen solchen Zug sich vorstellen und speciell ausmalen, da in der Vergangenheit schon ähnliche feindliche Züge geschehen waren. Aber der Streifzug scheint auch 718, wenn nicht gegen Jerusalem, so doch gegen Aegypten stattgefunden zu haben, da beim späteren Zug gegen Jerusalem unter Sancherib auf diesen Zug angespielt wird, und überdies war der Zug in *Nob* schon über Jerusalem hinaus nach Filistäa zu. Jesaja erwartet aber eine Niederlage des grossen assyrischen Heeres in wunderbarer Weise, was zwischen Jerusalem und Filistäa geschehen sein mag, so dass *Sargon* (reg. 717—715) und dann *Sancherib* (reg. 714—696) denselben Zug nach Filistäa und Aegypten zu wiederholen sich genöthigt sahen. — Die 4. Strophe (11, 1—9) ist Bruchstück aus einer verlornen Rede Joël's, welche Jesaja seiner Rede eingefügt hat[2], wie er auch sonst Stücke dieses Propheten aufgenommen[3]. In diesem Bruchstück wird der zukünftige ideale Davidide, das Reis aus dem Stamme Isai, geschildert, wie er kräftig, weise, gerecht und glücklich in musterhafter Regierung walten wird (11, 1—5), wie mit der Befreiung vom assyrischen Drucke, mit der Vertilgung der Urheber des Unheils, die Heilsperiode beginnen wird. Dieser ideale König der Zukunft ist ein Gebilde der Phantasie und kann sich weder auf Chiskija noch auf den Messias des neuen Testaments beziehen, wie schon die Exegeten nachgewiesen haben. Denn mit der Herrschaft dieses Davididen wird zugleich das Gottesreich auf Erden, der ideale Friede unter den Menschen und in der Natur,

---

1. Siehe *Robinson*, Pal. III. S. 314 f. 557 f. und die Exegeten *Hitzig* und *Knobel*. — 2. Siehe ob. S. 302. — 3. Jes. 2, 2—4; vgl. Mich. 4, 1—5.

die Ausbreitung der Gotteserkenntniss d. h. der Jehova-Religion über die ganze Erde sich verbinden (Vs. 8—9), welche Mitbedingungen sich weder unter Chiskija noch unter Jesus erfüllt haben. Die spätern Propheten führten gern dieses Joël'sche Phantasiebild der Zukunft vor, um das gebeugte Volk zu trösten[1]. An dieses aufgenommene Bruchstück schloss Jesaja seine eigene Weissagung über die Zukunft in einer 5. Strophe (11, 10—16). Jener Schössling Isai's wird das Panier der Völker sein und diese werden seiner Fahne zuströmen und bei ihm Eröffnungen, Entscheidungen und Rath suchen, und seine Residenz (Jerusalem) wird glänzend sein. Die Reste des Gottesvolkes, die noch in Assyrien, Unter- und Mitteländägypten, in Oberägypten (Patros), Aethiopien, Persien (Elam), Babylonien (Schinar), Syrien (Chamat) und auf den Inseln des Mittelmeeres, entweder als Deportirte und Gefangene[2], oder als freie Kolonisten leben, wird Gott ins Heimathland zurückführen, und mit den heimkehrenden Israëliten und Judäern wird die Feindschaft zwischen Efrajim und Juda aufhören und es wird sein, wie es vor der ersten Reichsspaltung war[3]. Indem nun beide Reiche unter diesem Davididen zu *einem* Reiche vereinigt sein werden[4], wird im Westen das Bergrückenland Filistäa erbeutet, die Söhne des Ostens werden ausgeplündert, Edom und Moab in Besitz genommen und die Ammonäer zu Unterthanen gemacht werden (Vs. 14), wie es unter David war[5]. Bei der Befreiung von Assyrien wird Gott ebenso durch einen Gluthwind den Eufrat austrocknen, wie er es mit dem Suf-Meer gemacht; der Eufrat wird sich in sieben Bäche theilen, durch welche man in Sandalen schreitet, und der Heimzug wird gut von Statten gehen. Am Schluss folgt ein Lob- und Dankhymnus (K. 12), welchen Israël bei der Befreiung aus assyrischer Knechtschaft singen wird, wie es bei der Befreiung aus Aegypten that[6]. Das Lied zerfällt nach seinen 2 Ansätzen in 2 Strophen (12, 1—3; 4—6) und die Ausdrücke und sogar einige Sätze weisen auf das Lied am Suf-Meer als Vorbild hin.

X. Aus einem Orakel gegen Assyrien. Bruchstück einer Rede Jesaja's, deren Schluss es ist[7], und worin Jehova feierlich schwört, die Assyrer im heiligen Lande, in Juda zu ver-

1. Jer. 30, 9; Ez. 31, 19—25. — 2. 2 Kö. 15, 29; 17, 6. 24; vgl. Jes. 10, 9; 22, 6; 23, 13; Jo. 4, 6; Sech. 9, 11 f.; Am. 2, 6. 9; Hos. 11, 10. — 3. 1 Kö. K. 12. — 4. Vgl. Jes. 9, 6. — 5. 2 S. K. 8. — 6. Ex. K. 15. — 7. Jes. 14, 24—27.

nichten und das Joch der Dienstbarkeit von den Judäern zu nehmen. Die Rede, zu der dieses Bruchstück gehörte, fällt dann in das Jahr 718, wie die Rede Jes. 10, 5—12, 6; und die Bezüge auf 10, 12. 33. 34, wie diese im Orakel ausgesprochen sind, weisen dahin.

XI. Ein kurzes Orakel von Jesaja gegen Filistäa, mit dem Ausdruck *Massa,* wie überhaupt oft die gegen fremde Völker bezeichnet[1] sind, und nach der Aufschrift desselben im Todesjahre des Königs Achas, d. h. 726, verkündet. *Tiglat-Pileser* (starb 728) hatte seit der Eroberung Syriens und eines grossen Theils vom nördlichen und östlichen Israëlreiche, das noch vom Zehnstämmereich Uebriggelassene ganz abhängig und das Reich Juda zinsbar gemacht[2] (738). Von da ab befürchtete man die Heimsuchung Juda's vom assyrischen Heeresdurchzuge nach Aegypten, wenngleich nicht die Eroberung, da Achas den Schutz Tiglat-Pileser's angerufen hatte. Bei diesen Heereszügen war die Unterjochung Filistäa's Tiglat-Pileser's nächste Aufgabe, da dieses mit Aegypten verbündet war, und wenngleich der König dieses Ziel aus uns unbekannten Gründen nicht erreichte, so mag der Druck doch schwer gewesen sein. Unter Salmanasar, der seit 728 regierte, mochten die Filistäer glauben, der assyrischen Geissel los zu sein, während der Prophet ihnen verkündete, dass die Geissel noch da sei, da nach der Schlange (Tiglat-Pileser) der Cerast (Salmanasar) und Drache aufgetreten sei, von dem die Filistäer erst recht werden misshandelt werden. Während die durch die Assyrer sehr herabgekommenen Judäer doch wenigstens ruhig und sicher in ihrem Lande weilen können, da sie mit Assyrien verbündet sind, wird das Filistäergeschlecht theils durch die assyrische Verwüstung theils durch das Schwert umkommen. Der Seher fordert die Städte Filistäa's zur Klage auf, denn er sieht im Geiste die Assyrer vom Norden her heranrücken, in Brand gesteckte Ortschaften bezeichnen den festgeschlossenen furchtbaren Zug, und die hilfesuchenden filistäischen Gesandten, welche zu Chiskija nach Jerusalem gekommen waren, werden abgewiesen mit dem Hinweis, dass Juda durch Jehova hinlänglich geschützt sei.

XII. Ein auf geschichtlichem Grunde verkündetes Orakel

1. Jes. 14, 28—32; zu מַשָּׂא vgl. ob. S. 292. — 2. Ueber die assyr. Herrschaft s. oben S. 332—336; 339 f.

über Moab[1], zunächst wörtlich entnommen aus dem Buche der Gottessprüche über fremde Völker (897—894)[2] und von Jesaja beibehalten. Dieses Orakel bezeichnet Jesaja selbst als ein älteres[3], was die eigenartige alterthümliche Sprache desselben bestätigt, und die Entstehung desselben unter *Joram* (897—894) wurde schon oben berichtet[4]. Dem Inhalte des Orakels zufolge brach zur Zeit jenes alten Propheten ein verheerender von Nordost kommender Streifzug von nördlichen Nachbarn, von arabischen Stämmen, in das freie Moabland ein[5]. Dieser hatte die Hauptstadt erstürmt, das ganze Land in Angst gebracht und verwüstet, und nächst der allgemeinen Wehklage eilten viele der Verzweifelten zu ihren heiligen Stätten auf den Bergspitzen[6], andere flüchteten sich mit ihrer Habe nach dem Süden. Der Prophet war über das grosse Unglück Moab's gerührt, aber er sah doch als letzten Grund Moab's Götzendienst an und erwartet von der Katastrophe die Erhebung Moab's aus seiner heidnischen Versunkenheit[7]; wenn dies aber nicht diese Früchte tragen sollte, dann verkündet er ihnen ein zweites Missgeschick[8]. Das Orakel selbst zerfällt in 2 grössere Strophen, deren jede wieder in 3 kleinere sich spaltet[9], während 16, 1—6 Zusatz eines spätern Propheten und 16, 13—14 Anhang von Jesaja ist. Anlage und Sprachfarbe, der rhythmische Bau und die Kunstart, die seltenen Wörter, Phrasen und Ausdrücke weisen auf eine frühe nordpalästinische Abfassung, da die Dichter und Propheten des Zehnstämmereiches früh schon eine kunstvolle, hochdichterische, mit Wortspielen geschmückte Rede geliebt haben. Der Prophet zeigt durch seine genaue Kunde von den Gegenden Moab's und durch seine an Eigenthümlichkeiten reiche Sprache, dass er dem Zehnstämmereich angehörte, und die persönliche Theilnahme erklärt sich aus dem Umstande, dass Moab ursprünglich zum Israëlreiche gehörte. Die geschichtliche

---

1. Jes. K. 15. 16. — 2. Ob. S. 205—206; 290—292, wo auch über die Eigenheit des Wortes מַשָּׂא gesprochen wird. — 3. Jes. 16, 13. — 4. Ob. S. 206; vgl. *Ewald*, Propheten d. A. B. (2. Aufl.) 1. Bd. S. 116; vorzüglich S. 382 f. Die Ansicht von *Hitzig* und *Maurer*, dass das Orakel zur Zeit *Jarobam's II.* von *Jona* aus Gat-Chefer verkündet wurde, beruht auf der irrigen Annahme, dass die Israëliten die Eingefallenen in Moab waren. — 5. Jes. 15, 5—6; 16, 8. — 6. Das. 15, 2; 16, 12. — 7. Das. 15, 9; 16, 11 f. — 8. Das. 16, 7—12. — 9. Das. K. 15 (1—4; 5—7; 8—9) und 16, 7—12 (7—8; 9—10; 11—12).

Rede Jes. 16, 1—6 ist nur Bruchstück eines spätern *Orakels über Moab*, von einem judäischen Propheten in den ersten Jahren des *Usija* (c. 808) verkündet, also c. 50 Jahre vor dem Auftreten Jesaja's als Prophet (758). Den geschichtlichen rothen Faden, soweit er aus diesem Fragment erkennbar ist, findet man in folgenden Zuständen: *Moab* hatte sich bekanntlich seit dem Tode Achab's (918) frei gemacht und hörte auf, eine Provinz des Israëlreiches zu sein. Von 918 bis 808 war es frei und wurde von eigenen Königen regiert, und als das Zehnstämmereich unter Jarobam II. der Anarchie zueilte und kleinern Nachbarstaaten bei herannahenden Gefahren nicht mehr Schutz gewähren konnte, blieb nur das erstarkte Judareich unter dem kriegerischen Usija übrig, wohin sich die Moabäer wenden konnten. Nun wurde um 808 das kleine und noch freie Moab von feindlichen aus Nordost eingefallenen Horden, ebenso wie ehemals in den Jahren 897—894, schrecklich bedroht; die Horden zerstörten die Städte, verwüsteten die Fluren und die Bevölkerung des Arnon musste fliehen wie gescheuchte Vögel, nach *Edom* im Süden, wie sie bei der frühern Katastrophe gleichfalls dorthin geflohen waren. Aber die Lage Edom's war eine andere. Der Judäerkönig *Amazja* (reg. 838—809) lieferte bekanntlich in der Salzebene, im Süden des todten Meeres, den Edomäern eine entscheidende und für Juda siegreiche Schlacht, worauf ihre Hauptstadt Petra (Sela) erstürmt wurde (c. 830). Seitdem war Edom eine judäische Provinz mit einem zu Petra residirenden Statthalter, wie zur Zeit David's. Man nannte diesen Statthalter *Schofet* (Regent), wie einst auch der israëlitische Statthalter zu Moab so geheissen hat. Als die gescheuchten und um Schutz bittenden Moabäer in Edom ankamen (808), rief ihnen ein damaliger Prophet rathend zu, den Lämmertribut von Petra aus an den Herrscher auf Zijon (Usija) zu schicken und ihn als Oberherrn anzuerkennen, wie sie früher einen solchen Tribut[1] Israël's Königen gegeben. Die Moabäer befolgten diesen Rath und erbaten von Usija eine Einschreitung zu ihren Gunsten, vollständigen Schutz und Aufnahme in Edom, die Verbergung der Verjagten und sie nicht den Feinden zu verrathen[2]. Für diese Schutzgewährung versprachen sie, dass,

---

1. Jes. 16, 1; vgl. 2 Kö. 3, 4. — 2. Das. 16, 3—a b. Für נִדָּחַי ist נִדְּחֵי mit LXX zu lesen.

wenn der Druck zu Ende sei, die Verwüstung aufhören, die Verwüster[1] aus dem (Moab-) Lande schwinden und sie dann heimkehren werden, der Thron Usija's durch die Gewährung des Schutzes erst recht befestigt werde werden; Usija werde unwandelbar darauf zu Jerusalem sitzen[2] u. s. w., dem sie sich aus Dankbarkeit fortan unterordnen werden[3]. Aber die Bitte wurde abgeschlagen, die Judäer kündigten ihnen die Ausweisung an, indem man auf ihre Versprechungen nichts gab. Bei Abweisung der Bittenden wurden ihnen ihre übermüthigen, übertreibenden und stolzen Reden und Prahlereien, die sie stets gegen Juda gebraucht[4], dann ihre Unzuverlässigkeit vorgeworfen[5]. Zu diesen zwei *Massa's* über Moab, der *einen* grossen aus dem Jahre 897 und der *andern* aus dem Jahre 808, fügte Jesaja, indem er sie, soweit sie sich erhalten, aufnahm, einen Epilog in dem Jahre 738 hinzu[6]. Als Syrien und Israël durch Tiglat-Pileser schon völlig erobert oder theilweise unterjocht waren und man allgemein mit dem Propheten Jesaja einen Zug der Assyrer nach Aegypten durch Moab und durch die Gebiete der Söhne des Ostens erwartete, verkündete er diesen (738), dass sie in ganz kurzer Zeit furchtbar würden heimgesucht werden. Er stellt, wie er selbst sagt[7], die Orakel der frühern Zeiten hin und fügt nur noch hinzu, dass in knappen 3 Jahren, d. h. in kurzer Zeit, das mächtige und volkreiche Moab ganz herabkommen werde. Die 2 alten Orakel, wie verschieden sie auch unter sich sind, unterscheiden sich im Wörterschatze und in der Satzverbindung, in Styl und Farbe, in der Composition und in den Bildern ganz von der Sprachweise Jesaja's.

XIII. Ein dichterisches Orakel über Damask und Samarien, d. h. die Reiche Syrien und Israël, in 4 kleine Strophen[8] zerfallend und von Jesaja zu einer Zeit verkündet, als die Assyrer schon seit Pul längst den Eufrat überschritten und Syrien, Nordpalästina und das Ostjordanland vielfach bedroht und geschädigt hatten (775—770), als Israël zum Schutze gegen die Assyrer ein Bündniss mit Syrien eingegangen war, um durch die Festung Damask eine Vormauer zu haben (744),

1. שׁוֹדֵד, d. h. räuberische Horde. — 2. כִּי 11, 4 leitet den Vordersatz zu Vs. 5 ein, vgl. Vs. 12. — 3. Jes. 16, 4—5. — 4. Vgl. Jes. 25, 11; Jirm. 48, 14. 27. 29 f.; Zef. 2, 8. — 5. Jes. 16, 6. — 6. Das. 16, 13—14. — 7. הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר יְ״ אֶל־מוֹאָב מֵאָז Vs. 13. — 8. Jes. 17, 1—11. Die 4 Strophen sind: 1—3; 4—6; 7—8; 9—11. Nur die 3. Strophe ist unvollendet.

aber von einem Vorrücken der Verbündeten gegen Juda noch nicht die Rede ist. Der Prophet spricht (744) in der 1. Strophe seine Ahnung aus, dass Damask ein Trümmerhaufe, seine von Israël ehemals eroberte Landschaft Aroër im Ostjordangebiet ein Weideplatz sein werde, und das Missgeschick Syriens werde das Unheil über Israël's Grenzfestungen herbeiführen (Vs. 1—3). Die andern 3 Strophen sind nur gegen Israël gerichtet. Israël wird immer weiter herunterkommen, sei es durch Verwüstung des Landes oder durch Deportationen; in der Noth wird es sich zu Jehova wenden und vom Götzendienst lassen, aber es wird zu spät sein und seine festen Städte werden ebenso verödet dastehen, wie einst die Emoräer und Chiwwäer die Burgen und Waldstädte vor Israël öde zurückgelassen haben.

XIV. Ein Hochspruch (Massa) über die Aethiopen[1] in 2 Strophen[2], von Jesaja verkündet in Sancherib's Zeit, als dieser die Feindseligkeit *Sargon's* gegen die Aegypter und Aethiopen fortsetzte (714)[3], in Juda mit einem grossen Heere einfiel und das Land bis auf die Hauptstadt wirklich eroberte und auch diese erstürmen wollte, um Chiskija's Verweigerung des Tributs[4] zu rächen und sich den Rückzug aus Aegypten zu decken[5]. Mit Aegypten war auch Aethiopien[6] von den Assyrern bedroht[7], und da Aegypten sich mit Juda verbunden hatte[8], so waren es auch die Aethiopen unter ihrem König *Tirhaka*[9], welcher überhaupt den Krieg nach Juda hinüberzuspielen beabsichtigte[10] und Gesandte zu Chiskija nach Jerusalem schickte, um die assyrische und judäische Lage zu ermitteln und Hilfe anzutragen. Der Prophet verkündet den Gesandten des gewaltigen Aethiopenvolkes[11],

---

1. Die Ueberschrift מַשָּׂא כּוּשׁ ist weggelassen. — 2. Jes. 17, 12—18, 7. Die 1. Strophe 17, 12—14; die 2. das ganze K. 18. — 3. Das. K. 20. — 4. Vgl. das. 10, 27. — 5. 2 Kö. 18, 13 f. — 6. Der Prophet nennt *Aethiopien*, wozu auch *Meroë* und damals auch *Oberägypten* gehörte, *Land der Schatten der beiden Seiten* (18, 1), d. h. zweischattiges, indem der Schatten in diesem Tropenlande bald nach Norden bald nach Süden fällt. Vgl. *Strabo* II. p. 133; *Plinius* h. n. 2, 75; s. m. WB. s. v. צִלְצַל. Dieses zweischattige Land wird als an den Strömen Aethiopiens liegend bezeichnet und diese נַהֲרֵי כוּשׁ sind der *Astaboras* (Atbora, Taccazze), der *Astapus* (Asrak, d. h. der blaue Fluss) und der *Astosoba* (Abiad, der weisse Fluss, der Nil). — 7. Jes. K. 20; 37, 9. — 8. Das. 30, 1 f.; 31, 1 f. — 9. Der als 3. König der äthiopischen Dynastie auch über Oberägypten herrschte (717—698) und seine Residenz in Meroë hatte. *Strabo* XVII. p. 821. — 10. Jes. 37, 9; 2 Kö. 19, 9; vgl. *Strabo* XV. — 11. Die Aethiopen nennt der Prophet *ein hochwüchsiges und von Aussehen glänzen-*

dass Jehova schon allein, nachdem er eine Zeit lang zugesehen, das tobende assyrische Heer Sancherib's vernichten werde, so dass Tirhaka Dankgeschenke nach Jerusalem schicken werde.

XV. Ein grosses Orakel über Aegypten[1] in 5 gleichmässigen und mittelgrossen Strophen, von denen die 1. (Vs. 1—4) die politische und geistige Verwirrung Aegyptens schildert, sowie den durch die verschiedenen Kleinkönige angefachten Bürgerkrieg, so dass geweissagt wird, Aegypten werde in die Hand eines grimmigen Königs fallen, der, wie stets in der Geschichte, aus den innern Bürgerkriegen erstehen werde. Dieser Alleinherrscher, welcher in Aegypten, namentlich in das tanaïtische und mittelägyptische Reich einfallen wird, ist ein oberägyptischer, da von der assyrischen Oberherrschaft keine Gefahr mehr drohete und die Assyrer ihre Kriegsmacht längst in Juda (712) eingebüsst hatten. Die 2. Strophe (Vs. 5—10) schildert die physischen Calamitäten Aegyptens, welche nicht, wie die politischen, nur die Grossen und Mächtigen, die Krieger und Priester, sondern die niedern Volksklassen treffen werden. Die 3. Strophe (Vs. 11—15) geht auf die 1. zurück und schildert den Pharao von *Tanis*, den Sethos, wie dieser Priesterkönig mit seiner Priesterkaste keine Ahnung von dem sie bedrohenden Unglück hat, und dass sie durch innere Unruhen und gegenseitige Fehden ihr Land einem von Oberägypten her kommenden Feind zugänglich machen. Dasselbe war mit Mittelägypten (Memphis) der Fall, wo die Kriegerkaste herrschte und wo ebenso die Anarchie vorwaltete. Die 4. Strophe (Vs. 16—20) schildert weiter, wie die in Anarchie versunkenen Aegypter muthlos gleich Weibern werden, in den drohenden Schlägen eine Schwingung der Hand Jehova's erblicken werden, so dass sie mit einer gewissen ehrfurchtsvollen Scheu auf das Land Juda sehen, Jehova als einen Gegenstand heiliger Ehrfurcht betrachten und das sie bedrohende Verhängniss als von ihm beschlossen ansehen werden. Dann wird eine völlige Bekehrung zu Jehova erfolgen, wenngleich anfangs nur von 5 ägyptischen Städten, d. h. einigen derselben[2],

---

des, von seinem Anbeginne furchtbares Volk der Vollkraft und der Völkerunterjochung. Vgl. *Herodot* 3, 20. 114; *Strabo* XVIII. 2.

1. Jes. K. 19. — 2. Man meinte (nach *Hitzig*) Heliopolis, Leontopolis, Migdal, Daphne und Memphis; aber die Zahl 5 soll blos „*einige*“ bezeichnen.

welche an der Handelsstrasse liegen und hebräische Handelskolonien haben. Durch sie wird man die Sprache Kenaan's (die hebräische) hören und die Städte werden die Religion Jehova's annehmen[1]. Im Lande Aegypten wird dann ein Altar und Obelisk dem Jehova errichtet werden und zwar an der Grenze Aegyptens gegen Juda hin, um als Zeichen und Zeugniss zu dienen, dass Jehova sich an Aegypten verherrlicht hat, indem er ihnen Helfer und Retter geworden. Die 5. Strophe (Vs. 21—25) fährt in diesen Ahnungen über die Ausbreitung des göttlichen Reiches fort: Jehova wird sich den Aegyptern als Retter kund thun und sie ihn als Mächtigen erkennen und ihn durch Gaben, Opfer und Gelübde verehren. Die Aegypter werden sich, in Folge der erlittenen Züchtigungen und Schläge und durch die vermittelst Juda gewonnene Ausgleichung und Heilung der Schäden, zu Jehova bekehren und Gott wird sich von ihnen erbitten lassen und Rettung bringen. Assyrien und Aegypten werden in Freundschaft und Handelsverkehr, sowie durch die allen gemeinsame Jehova-Verehrung verbunden sein; zu diesem Völkerbunde wird Israël als drittes Volk kommen und wird den Segen dieser Verbindung bilden, so dass die 3 sonst feindlichen Länder durch die gemeinschaftliche Jehova-Religion gleichsam nur *ein* Land ausmachen werden. Ein Band brüderlicher Einheit und gleichen Gottessegens wird die 3 Reiche umschlingen. — Dieses fünfstrophige Schriftstück, dieser Ausspruch über Aegypten, erweist sich durch die dem Propheten sonst nicht eigene Dehnung des Redeausdruckes, durch den Mangel eines springenden, kühnen und gedrängten Gedankenganges, durch die gedämpfte, zuweilen matte Rede als *letzte Schrift Jesaja's*, worauf auch der historische Kern hindeutet. Die assyrische Oberherrschaft war bereits in Juda gebrochen durch die Allmacht Jehova's, und der Prophet konnte schwärmerisch die Möglichkeit ahnen, dass die Assyrer den allmächtigen Gott Jehova anerkennen werden, wie er doch auch von dem Aethiopenkönig *Tirhaka* erwartete, dass er Gaben in den Tempel auf Zijon dem Jehova darbringen werde[2]. Jesaja schrieb diese Hochsprüche

1. Der Satz (19, 16): „*eine wird man Sonnenstadt* (Heliopolis) *nennen*", wurde später, als die Juden im Nomos Heliopolis sich zahlreich angesiedelt hatten, eingeschoben, so dass ihn *Onias* für seinen Tempel zu Leontopolis benutzte (*Josefos*, AG. 13, 3, 1—2; Kr. 8, 10, 2—3). — 2. Jes. 18, 7.



(Massas) um 710 auf, als *Tirhaka* (reg. 717—698) über Oberägypten und Aethiopien herrschte; als *Sethos* (reg. 718—687), der tanaïtischen Dynastie angehörig, König in Unterägypten war[1] und zu Tanis (Zoan) residirte; als in Saïs ein saïtischer König, *Nechepsos* (reg. 710—705), herrschte, wenn auch angeblich nur als Vasallenkönig von Tirhaka[2]. Gegen Assyrien hatten die äthiopisch-oberägyptischen Könige ebensogut ein Interesse feindlich gesinnt zu sein, wie die zahlreichen andern ägyptischen Könige, und es ist natürlich, dass alle mit Chiskija eng verbündet waren[3]. Tirhaka trat 717 und 712 den Assyrern entgegen und wollte überhaupt den Kampf Aegyptens mit Assyrien in Juda ausfechten; ebenso rückte Sethos 714 an die Grenze von Aegypten dem Sancherib entgegen[4], wie auch dieser ein Bündniss mit Chiskija pflegte[5]. In allen Kämpfen der Aegypter gegen die Assyrer, gegen Tiglat-Pileser, Salmanasar, Sargon und Sancherib, bestand ein freundschaftliches Verhältniss zwischen den verschiedenen Königen von Aegypten und auch ein inniges Bundesverhältniss mit Juda, nur hat Juda schonend das Eingreifen von Tirhaka und Sethos in seinen Kampf gegen Assyrien aus politischen und auf den Rath des Propheten aus theokratischen Gründen abgewiesen. Nachdem die assyrische Macht, der vieljährige Schrecken Aegyptens, in Juda in wunderbarer Weise gebrochen war, ohne dass das kleine Juda der Hilfe der Bundesgenossen bedurfte (712): als die beiden damaligen Grossmächte, nach der damaligen Anschauung, darin die Macht des Judäergottes Jehova erblickten, da betrachteten sie vollends Juda als ebenbürtig und Jehova wenigstens als einen der grössten Götter, in dessen Tempel Tirhaka Gaben sandte[6] und dessen Macht auch die Assyrer anerkennen mussten. Von 712—710 entstand aber, als die Furcht vor einem auswärtigen Feind vorüber war, ein furchtbarer Bürgerkrieg in Aegypten, angefacht durch den Streit der Könige Tirhaka, Sethos, Nechepsos und noch anderer Könige in dem zerklüfteten Aegypten, namentlich durch den gewaltigen Tirhaka, welcher die übrigen Regenten Aegyptens unterjochen wollte. Sethos war mit der Krie-

---

1. *Manethos* nach *Julius Africanus* bei *Synkellos* I. p. 130. — 2. Siehe weiterhin die Tabelle der ägyptischen Könige. — 3. Jes. K. 20; 30, 1 f.; 31, 1 f.; 37, 9; 2 Kö. 19, 9. — 4. *Herodot* 2, 141. — 5. Jes. 30, 4. — 6. Das. 18, 7.

gerkaste entzweit und daher ohnmächtig[1]. Nach einer Mittheilung von *Strabo* soll *Tirhaka* bis an die Säulen des Herkules vorgedrungen und als Eroberer dem *Sesostris* gleichgestellt worden sein, und es ist natürlich, dass er zunächst das zerklüftete Aegypten vereinigen wollte. Der angesehene Chiskija, dessen Freundschaft damals auch *Merodach-Baladan* suchte, scheint einen Ausgleich in Aegypten zu Stande gebracht zu haben, so dass die verschiedenen Könige zufrieden waren, und Jesaja seine universellen theokratischen Hoffnungen daran knüpfen konnte.

XVI. Ein Schriftstück, worin Jesaja persönlich als Vorbild für Aegypten und Aethiopien erscheint, deren geschichtliche Zukunft symbolisirend, um dadurch gegen das Gelüste Juda's zu wirken[2]. Nach *Salmanasar's* Tode (718) kam *Sargon* auf den assyrischen Thron, welcher den Plan seines Vorgängers, alle mit Aegypten Verbündete zu vernichten[3], fortsetzte, um auch Filistäa, das sich Aegypten angeschlossen hatte, zu erobern, wie er die Einnahme von Tyrus vollendete (716). Sargon schickte (717) seinen Oberfeldherrn *Tartan,* der auch später unter Sancherib (712) Oberfeldherr war[4], nach Filistäa, um die berühmte Festung Asdod zu nehmen, wodurch ganz Filistäa erobert sein würde. Dies gelang dem Tartan erst nach 3 Jahren (715)[5], so dass er erst nach 715 gegen Aegypten vorrücken konnte. Am Anfange der Belagerung Asdod's (717) erschien der Prophet öffentlich im Aufzuge eines Gefangenen, um nicht nur die Eroberung Asdod's anzudeuten, sondern auch über Aegypten unter der Oberhoheit von Tirhaka[6] laut zu verkünden, dass seine schmählichen und entblössten Bewohner von den Assyrern durch Juda würden geführt werden, so dass die Partei, welche auf Tirhaka's Schutz gegen Assyrien blicke, beschämt und getäuscht sein werde. Diese Beschämung werde das ganze Küstenland Palästina's, Phönikien und Filistäa, theilen. Der Ausspruch Jesaja's traf aber nicht ein; der Zug nach Aegypten unter Sargon und dann unter Sancherib fiel durch Tirhaka und Sethos gerade für Assyrien schmählich aus.

---

1. *Herodot* 2, 141. — 2. Jes. K. 20. — 3. Er vernichtete daher das Reich Israël 721 und belagerte Tyrus (721—718). — 4. 2 Kö. 18, 17. — 5. *Psammetich* brauchte später 20 Jahre zur Einnahme Asdod's (*Herodot* 2, 157). — 6. In diesem vereinigten sich כּוּשׁ und מִצְרַיִם.

XVII. Ein Orakel über die *Edomäer* (Duma)[1], welche damals wahrscheinlich der Oberhoheit Juda's untergeben waren, dann auch über die arabischen Stämme *Kedar* und *Dedan*[2], von Jesaja noch unter *Jotam* aufgezeichnet[3] (745), als man einen assyrischen Feldzug des Tiglat-Pileser gegen Aegypten auf dem Wege der arabischen Steppen und Idumäa erwartete. Die Edomäer sandten Boten zu dem prophetischen Wächter, zu Jesaja in Jerusalem, um dringlich um Auskunft zu bitten, wie weit die assyrische Expedition gediehen sei. Jesaja antwortet ihnen sehr dunkel und verweist sie auf eine spätere Zeit. In dem Unglücks-Orakel gegen die Kedarener und Dedanäer spricht sich der Prophet schon bestimmter in 2 kleinen Strophen aus[4], da in der That die Araber der Karawanenstrassen öfter eine Beute der Assyrer geworden sind und Sancherib sogar König der Araber genannt wurde[5].

XVIII. Eine niederschmetternde Drohrede über das verblendete Volk in Jerusalem[6], als *Hochspruch über das Orakelthal* in der Ueberschrift bezeichnet[7], gesprochen in 3 Strophen[8], zur Zeit als Sancherib mit einem assyrischen Heere und seinen Hilfsvölkern (Elamäern, Iberiern, Medern u. a.) in Juda eingefallen war (713), das ihm entgegengeschickte Heer Chiskija's gesprengt und ihm einen schimpflichen Friedensschluss auferlegt hatte. Das Volk in Jerusalem gab sich den tollsten Freuden über den Friedensschluss hin, achtete nicht auf die Niederlage des judäischen Heeres, und bei der dennoch herannahenden Gefahr der Belagerung Jerusalems greift es zwar nach allen äussern Schutzmitteln und Vertheidigungen, aber nicht zu dem der Busse und Bekehrung. Jesaja verkündet daher den Jerusalemern eine schwere Heimsuchung.

XIX. Standrede gegen den *Major Domus*[9] des Chiskija, welcher den Namen *Schebna*[10] führte, welche Rede in drei

1. So verstehen דּוּמָה schon die LXX und *Raschi*. — 2. Jes. 21, 11—12 und dann 13—17. Die Verse von 1—10 über Babel gehören einem Propheten gegen Ende des babyl. Exils an. — 3. Dieser Zeit gehören auch K. 7 und 17, 1—11 an. — 4. Das. 21, 13—15; 16—17. — 5. *Herodot* 2, 141. — 6. Jes. 22, 1—14. — 7. מַשָּׂא גֵּי חִזָּיוֹן. Orakelthal hiess die Unterstadt Jerusalems, wo der Prophet gewohnt und geweissagt hat. Das um den *Ofel* (Bergveste; vgl. Jes. 32, 14; Mich. 4, 8 und *Josefos*, Kr. 6, 6, 3) sich herumziehende Thal bei der Unterstadt nennt der Prophet so. — 8. Jes. 22, 1—5; 6—11; 12—14. — 9. Den Majordom nennt der Text סֹכֵן eig. Vogt, mit der Erläuterung אֲשֶׁר עַל־הַבָּיִת. — 10. שֶׁבְנָא ist s. v. a. שְׁבַנְיָה Neh. 9, 4. Ueber den St. שָׁבַן s. m. WB.

ungleiche Strophen zerfällt[1]. Dieser Majordom Schebna liebte prächtige Wagen, hatte die Anmaassung, für sich und seine Familie auf der Höhe des Zijon Familiengrüfte neben denen der Könige anzulegen, dabei war er hochfahrend und hart gegen das Volk, gehörte zur untheokratischen Partei und führte durch seine verkehrte Politik, durch Betreibung eines Bündnisses mit Aegypten, nach der Ansicht Jesaja's, nur die Erniedrigung der Dynastie herbei. Der Prophet verkündet ihm, dass er seiner Stelle entsetzt und wie ein Knäuel in ein weites fremdes Land geschleudert, d. h. exilirt werden wird. Die heftige und höhnische Rede, gesprochen vor der Belagerung Jerusalems durch Sancherib (713), ist übrigens nicht in dieser Weise eingetroffen. Schebna bekleidete zwar bei der Belagerung nur die Stelle eines Kanzlers, während *Eljakim* in seine Stelle getreten war[2], allein von einem Exil weiss die Geschichte nichts.

XX. Ein Hochspruch über Tyrus, worunter nicht blos *Palätyrus*, in der nach Sidon hin sich erstreckenden Ebene, auch nicht blos Inseltyrus, sondern das ganze Phönikierland gemeint ist[3]. Schon aus *Menander* von Ephesos ist es geschichtlich bekannt, dass der assyrische Grosskönig *Salmanasar* gleich nach Vernichtung des Zehnstämmereichs (721) sein grosses Heer nach Phönikien schob, um dieses mit Aegypten verbündete Land zu unterjochen, was ihm mit dem phönikischen Festland sehr bald (720) und fast ohne Kampf gelang[4]; nur mit der von dem Continent aus durch eine 4 Stadien lange Erdzunge verbundenen Inselveste Tyrus[5] (oder Neutyrus) konnten die Assyrer erst nach 5 Jahren (717), d. h. im 1. Jahre des *Sargon*, fertig werden[6]. Im 1. Jahre der Eroberung Phönikiens (720) schrieb Jesaja diese *Massa*, die in ihren ersten 3 Strophen[7] mehr einem prophetischen Trauerlied gleicht über den Untergang phönikischer Herrlichkeit und Macht, wo jede Strophe entweder mit einem Aufrufe zur Klage anfängt oder schliesst, er aber in allen 3 zusammen die Vernichtung des Handels und der Weltherrschaft auf dem Meere beklagt, obgleich von seinem

1. Jes. 22, 15—25. Die 3 Strophen sind: 15—19; 20—24; 25. — 2. Das. 36, 3. 27; 37, 2. — 3. Das. K. 23. Vgl. *Hengstenberg*, de rebus Tyriorum (Berl. 1832); *Hitzig*, Jesaja S. 269—279. — 4. *Josefos*, AG. 9, 14, 2. *Menander* schrieb nach tyrischen Urkunden. — 5. *Diodor* 17, 40; *Curtius* 4, 2; *Plinius* 5, 17. Der Erddamm ist zur Zeit Salomo's (*Josefos*, AG. 8, 5, 3 nach *Menander*) gemacht worden. — 6. *Josefos* l. l. 9, 14, 2. — 7. Jes. 23, 1—5; 6—9; 10—14. Hinter Vs. 9 fehlt noch *ein* Vers.

theokratisch-sittlichen Standpunkte aus er den Untergang als Nothwendigkeit ansieht. In der 1. Strophe fordert Jesaja zur Klage die aus Tartessos in Spanien heimkehrenden Schiffe der dortigen Kolonie auf, wenn sie auf Cypern anlegen und die dunkle Kunde ihnen offenbar wird[1], dass die Rückkehr nach Tyrus unmöglich geworden. Dann wendet er sich an die Bewohner der phönikischen Küste, die sidonischen Kaufleute, die das Meer befahren und deren Handel das Land anfüllt, die in den weiten Gewässern ihre Ernte haben, wie die Aegypter durch den Nil, und die der Markt der Völker gewesen sind. Denn nun ist das stolze und mächtige Sidon, d. h. Phönikien, die hochmüthige Veste des Meeres (Neutyrus) entvölkert und verwaist, und wenn die Kunde nach Aegypten gelangt, wird es darob erbeben, weil es Salmanasars Einfall ebenso fürchten musste, was in der That auch geschehen ist (Vs. 1—5). In der 2. Strophe räth Jesaja den Tyriern, sich nach den Kolonien, die sich wohl unterdessen frei gemacht haben mögen[2], zu flüchten und trauernd Abschied zu nehmen vom Vaterland. Dann wird das jetzt so öde und in Trümmern liegende Tyrus mit dem aus grauer Vorzeit stammenden[3], durch reges Treiben und Reichthum fröhlichen und Verwunderung erregenden Tyrus absichtlich dichterisch zusammengestellt, um die Erniedrigung und Vernichtung seiner Macht[4], die Entweihung seiner Tempel[5] auf einen Beschluss Gottes zurückzuführen. In der 3. Strophe spricht der Prophet von dem Freiwerden der Kolonien, die von keinem Zügel mehr gebunden werden, von der Schändung des nie besiegten Tyrus, das selbst in Cypern keine Ruhe findet, da dieses es nun mit Assyrien hält; er erzählt, wie in dem gewaltigen assyrischen Heere gerade die wilden chaldäischen Hilfstruppen, welche erst Salmanasar aus den Steppen Mesopotamiens in sein Heer verpflanzt hat (722), gerade am meisten zur Eroberung beigetragen haben. Diesem dreistrophigen Trauerlied fügte dann Jesaja unter

1. Nach *Menander* l. c. waren die Cyprier früher abgefallen, aber noch vor Salmanasar zum Gehorsam zurückgebracht. — 2. Aehnliches thaten die Tyrier, als Alexander Neutyrus belagerte (*Diodor* 17, 41). — 3. Zu *Herodot's* Zeit (*Herod.* 2, 44) soll Tyrus 2300 Jahre gestanden haben, vgl. *Strabo* XVI. p. 756. — 4. Die Sufeten in den Kolonien, die Königen glichen, waren von Tyrus abhängig. — 5. Neutyrus hatte einen uralten prächtigen Tempel des Herakles, vgl. *Herodot* 2, 44; *Arrian*, Al. 2, 24.

Sancherib eine nachträgliche Weissagung hinzu (Vs. 15—18). Tyrus wird zwar eine geraume Zeit, oder wie die Regierungszeit eines Königs [1], vergessen sein [2], aber dann, wie es in einem alten Buhlerlied heisst [3]: „Nimm die Harfe, durchkreise die Stadt, vergessene Buhlerin! spiele gut, singe viel, damit man dein gedenke!" d. h. nach dem Tode Sancherib's wird Jehova Tyrus begnadigen, und es wird wieder Handelsverkehr mit den Völkern treiben, und aus Dankbarkeit für Jehova's Gnade wird es von seinem Gewinne Weihgeschenke an den Tempel zu Jerusalem senden, ebenso wie der Prophet dies von Aethiopien erwartet [4] und wie es auch der babylonische König *Merodach* gethan hat [5].

XXI. Eine lange, in sich abgeschlossene Rede Jesaja's [6], gesprochen und etwas später, aber noch in der frischesten Gegenwart geschrieben [7], als das Zehnstämmereich von Assyrien stark bedroht, jedoch noch nicht zerstört war [8], als der assyrische Druck durch Tributzahlen schwer auf Jerusalem lastete [9], die Ueberschwemmung desselben durch das assyrische Heer und seine Belagerung erst noch in Aussicht stand [10]. Dieses geschah unter *Achas* (727), als die Grossen desselben, um ein Gegengewicht gegen die Assyrer zu haben, ernstlich ein Bündniss mit Aegypten hinter dem Rücken der wahren Propheten betrieben, wogegen Jesaja mit glühender Beredtsamkeit auftrat [11], wie er auch gegen die gewissenlosen Propheten that [12]. Der Redner ist überzeugt, dass das Bündniss mit Aegypten nur die Leiden mehren werde, dass Juda nur durch ein gestärktes Gottesbewusstsein zu retten sei, aber auch dass Assyrien am Ende nicht siegen und dass die Zukunft sich herrlicher gestalten werde. Aus dieser langen Rede erfahren wir auch eine kühne That Jesaja's. Er trat muthig in die Versammlung der Grossen und falschen Propheten, donnerte ihren Hohn und Spott mit seiner Rede nieder, geisselte ihre Feigheit und Furcht,

---

1. So dass das Wörtchen אִי zu ergänzen wäre. Man könnte darunter Sancherib verstehen, nach dessen Tode (696) die assyrische Macht für Phönikien verschwunden war. — 2. Die 70 Jahre (Vs. 17) sollen blos einen langen Zeitraum bezeichnen, vgl. Jirm. 25, 11 f.; 29, 10. — 3. שִׁירַת הַזּוֹנָה. — 4. Jes. 18, 7. — 5. 2 Kö. 20, 12. — 6. Jes. K. 28—32. Die andere lange Rede K. 24—27 stammt von einem in Juda zurückgebliebenen Propheten im Jahre 587. — 7. Das. 30, 8 f. — 8. Das. 28, 1—6. — 9. Das. 30, 27—33; 31, 8 f. — 10. Das. 29, 1—8; 30, 16 f. — 11. Das. 29, 15. 21; 30, 1—6; 9—11; 31, 1. — 12. Das. 28, 7. 14 f.; 29, 13 f.

rügte und tröstete, und indem er die Verwirklichung des Bündnisses verhinderte, schloss er mit verklärten Ahnungen über die Zukunft. Die kunstvolle, in das Getriebe jener Zeit und in die Geschicke des Reiches Juda kräftig eingreifende, unübertreffliche Rede zerfällt in folgende einzelne Theile, welche durch Einschnitte noch kenntlich sind. Der 1. Theil, in 5 grosse Strophen zerfallend, ruft ein Wehe über das trunkene und verkehrte Samaria aus und geht dann auf das leichtsinnige Juda über, um jenem völliges Verderben, diesem den Untergang der Irrlehrer und Gottlosen zu verkünden, und sagt, die Verzögerung des Unheils sei nicht als völliges Wegbleiben anzusehen[1]. Der 2. Theil, nur aus 4 gleichen Strophen bestehend[2], verkündet die Wahrheit über die Zukunft Juda's als Räthsel und als Wirklichkeit. Das Volk begreift das räthselhafte Orakel nicht, dass die Assyrer Jerusalem belagern und doch in zerstreuter Flucht abziehen sollen (29, 1—8), aber der Prophet lässt sich weder durch des Volkes Stumpfsinn, noch durch dessen Spott beirren und geisselt die religiöse Gesinnungslosigkeit und die Sucht nach Bündnissen. Er droht mit einer Sichtung des Volkes, mit dem Untergange der Unverbesserlichen (Vs. 9—14; 15—24); namentlich droht er, dass das versuchte Bündniss mit Aegypten in Schimpf und Schande auslaufen werde (30, 1—7). Der 3. Theil der Rede, in 5 grosse Strophen zerfallend[3], gibt Jesaja's weitere Ahnungen und Ermahnungen, nachdem er seine Gegner verstummen gemacht und ihren Widerstand gebrochen hat. Er rügt in diesem Theile den Ungehorsam der Grossen (und des Achas) gegen Jehova's Weisungen, das unruhige und schwankende Treiben, das nur zu Niederlagen und zum Verderben des Judareichs führen wird (30, 8—17), und um das Volk zu trösten und zur ruhigen Ueberzeugung zu bringen, verheisst er die endliche Rettung der Hauptstadt, wenn das Volk sich bessere (Vs. 18—26; 27—33). Aber immer kommt er darauf zurück, dass das Bündniss mit Aegypten nutzlos sein und nur mit Niederlagen enden könne (31, 1—3), dass schon Jehova allein Jerusalem schützen werde (Vs. 4—9), und ermahnt endlich zur religiös-sittlichen Besserung des

---

1. Jes. K. 28. Die Strophen sind: 1—4; 5—6; 7—13; 14—21; 22—29. — 2. Das. 29, 1—30, 7. Die 4 Strophen sind: 29, 1—8; 9—14; 15—24; 30, 1—7. — 3. Jes. K. 30, 8—32, 8. Die Strophen sind: 30, 8—17; 18—26; 27—33; 31, 1—9; 32, 1—8.

Volkes und der Grossen (32, 1—8). An diese 3 Theile der umfänglichen Rede, die Jesaja wahrscheinlich bei dem Pesachfeste im Tempel gehalten hat, wo auch Frauen erschienen waren[1], fügt der Redner noch eine Anrede an die sorglosen, fröhlichen, das nahende Verderben nicht ahnenden Frauen als Schluss hinzu, um auch sie durch eine Ankündigung der Verwüstung Juda's durch die Assyrer, und zum Theil auch Jerusalems, ernst zu stimmen (32, 9—14). Er sagt ihnen, dass nach Jahr und Tag der Feind einbrechen werde, wo die sorglosen Frauen erbeben und trauern werden über die Verwüstung des Landes, über die Vernichtung der Weinlese und Obsternte, der Gefilde der Lust, über die Verwüstung oder die Verlassenheit der prächtigen Lusthäuser und über die Verödung des südlichen Theiles des Tempelberges, des Ofel mit seinem Thurm, wo sich weidende oder wilde Thiere aufhalten werden. Nachdem der Prophet seine Hörerinnen in die ernste Stimmung versetzt hat, kündet er ihnen eine aus der Drangsal hervorgegangene lichtere Zukunft, eine Umgestaltung der Dinge zum Besseren an (Vs. 15—20).

XXII. Eine Rede des Jesaja, als Juda bereits von den Assyrern überschwemmt, verwüstet und ausgeplündert war[2] und die Belagerung der Hauptstadt ganz nahe bevorstand[3] (713), also fast 15 Jahre nach der vorhergehenden Rede gehalten (K. 28—32). Chiskija sendet Boten mit Friedensvorschlägen (Vs. 7); die Verödung der Strassen und die Eroberung der Städte des Landes durch die feindliche Invasion ist geschehene That (Vs. 1. 8. 9), und die Pest scheint schon ausgebrochen zu sein (Vs. 24). Wie man aus Vs. 9 vermuthen kann, ist die Rede im Herbst des Jahres 713 gehalten worden. Dieselbe zerfällt in 5 mittelgrosse Strophen[4], von welchen nur die letzte als Schluss kürzer ist. Er schildert darin, wie über Assyrien, diese Geissel der Völker, von Zijon aus eine Wendung kommen wird, weil da Recht und Gerechtigkeit, Sicherheit und Hilfe, Weisheit, Einsicht und Religion thront (Vs. 1—6). Wenn jetzt die Helden jammern, die von Chiskija mit Friedensvorschlägen abgeschickten Gesandten trauern, weil Sancherib sie hochmüthig abgewiesen, wenn die Strassen

1. Vgl. Jes. 29, 1; über die Frauen beim Feiern der Feste vgl. Sech. 12, 12 f.; 1 Sam. 18, 6 f. — 2. Jes. K. 33. — 3. Das. 33, 18. 23 f. — 4. Nämlich 1—6; 7—12; 13—16; 17—21; 22—24.

veröden und der mit Tribut angetragene Bund nicht genehmigt wird, wenn jener fortfährt Städte einzunehmen, wenn das ganze Land, der prächtige Libanon, kahl, der grasreiche Saron seines Schmuckes entkleidet, der bewaldete Baschan und der üppige Karmel nackt erscheinen durch Assyrien, so wird durch Jehova bald ein Umschwung eintreten; die Assyrer werden fliehen und zu Kalk oder wie unnützes Dorngestrüpp verbrannt werden (Vs. 7—12). Alle Völker werden von dem Strafgericht über Assyrien Kunde erhalten und sich seiner Verheerung freuen [1]; nur die Sünder haben in diesen Zeiten zu fürchten, da die Frommen verschont bleiben werden (Vs. 13—16). Chiskija wird in seiner Pracht und Hoheit erscheinen und die Trauer der Drangsal [2] wird verschwinden; die Jerusalemer werden wieder das weite Land durchziehen, die Tribut Vorschreibenden und Wägenden, die recognoscirenden assyrischen Führer, das freche, unverständlich redende [3] Volk werden fort, und die Stadt der Festversammlungen und Zijon als feste, nicht wandernde Gottesstätte wird verschont sein. Der Allmächtige vertritt nun die Stelle schützender Ströme, und keine Flotten zum Angriff dürfen nahen (Vs. 17—21). Jehova ist Gesetzgeber, Richter und Herrscher, die herannahenden Flotten lässt er zu Grunde gehen, und die Geschützten, selbst die Lahmen, erlangen die Beute. Selbst von der Pest werden die Jerusalemer verschont bleiben, weil ihnen ihre Sünden verziehen sein werden (Vs. 22—24) [4].

4. *Ueberschau der jesajanischen Sammlung.* Im Vorstehenden sind die 22 erhaltenen prophetischen, religiös-politischen Reden Jesaja's, freilich hier nur in der Reihenfolge der Sammlung in unserem Kanon, nach ihren geschichtlichen Veranlassungen und Bezügen einzeln vorgeführt, und der summarische Inhalt einer jeden in sich abgeschlossenen Rede gegeben. Wenn man ein literaturgeschichtliches Bild dieser jesajanischen Prophetien gewinnen will, was doch das Endziel aller Durchforschung eines Schriftthums ist, so hat man diese Reden aus der wirren Sammlung unseres Kanons, in der sie zerstreut sind, herauszuheben und nach chronologischer Ordnung, wie wir sie hier ermittelt haben, einzeln aneinander zu reihen und bei jeder die Zeit ihrer Entstehung festzustellen. Aus einer chronologi-

1. Vgl. Jes. 8, 9; 18, 3. — 2. Das. 37, 1; 2 Kö. 19, 1. — 3. Vgl. Jes. 28, 11. — 4. Kap. 34—35 gehören einem Propheten des bab. Exils an.

schen Ordnung un[illegible] historisch-kritischen Durchmusterung des Inhalts di[illegible] 2 Reden, die sich nach unserer Ermittelung über eine[illegible] eitraum von 45 Jahren (758—710) erstrecken, ergibt sich [illegible] uns: 1) Dass von diesem fruchtbaren Propheten sich viele Reden aus seiner ersten prophetischen Periode, die er nämlich unter dem Judäerkönig *Jotam* (758—741) geschrieben, nicht erhalten haben und selbst von den unter *Achas* und *Chiskija* geschriebenen manche bereits für den Sammler verloren waren. — 2) Dass die einzelnen grösseren oder kleineren Reden sofort nach deren Vortrag im Tempel, auf öffentlichen Plätzen oder im königlichen Palaste, vom Propheten selbst schriftlich redigirt und dann durch seine Schüler verbreitet wurden. Denn nur daraus ist erklärlich, dass auch viele Reden, deren bestimmte Drohungen, prophetische Ahnungen und politische Voraussagungen nicht eingetroffen sind, sich erhalten haben. Der Prophet würde sie gewiss zurückgenommen oder abgeändert haben, wenn er noch darüber hätte verfügen können. — 3) Dass in ihnen für die politische Geschichte Israël's während der stürmischen assyrischen Zeit, wie für die Kultur- und Religionsgeschichte innerhalb eines halben Jahrhunderts, ein reicher Stoff und sogar so manches Material für die Geschichte Assyriens, Aegyptens, Phönikiens und Syriens niedergelegt ist. Diese Reden ersetzen reichlich, theils durch Beibringung ganz neuer Thatsachen, theils durch Erweiterung, Erklärung und Enträthselung alter, aus der Geschichte bekannter Begebnisse, die ärmlichen chronikartigen Notizen, welche die speciellen Geschichtsbücher uns bieten. Der Nacherzähler der Geschichte Israël's kann ohne Hilfe der prophetischen Reden kein anschauliches treues Bild jener Zeiten geben. — 4) Dass Jesaja durch seine zahlreichen, inhaltlich wie formell ausgezeichneten politisch-religiösen Reden, die Zeugen seiner mächtigen, tief einschneidenden Wirksamkeit, eine so hohe Bedeutung und ein solches Ansehen im alten Schriftthum gewonnen hat, dass man ihm auch Reden beilegte, die er nicht verfasst hat und deren unbekannte Verfasser einer spätern Zeit angehören[1]. Selbst das ganze Trostbuch des grossen Unbekannten aus der Endzeit des babylonischen Exils hat der spätere Sammler der echten jesajanischen Sammlung beigefügt, weil man den Namen des eigentlichen

1. So Jes. 13, 1—14, 23; 21, 1—10; K. 24—27; K. 34—35.

Verfassers nicht mehr wusste. Ueberhaupt wurden berühmten und in der Literatur des hebräischen Alterthums angesehenen Namen oft Arbeiten Unbekannter desselben Faches und Geistes zugeschrieben. So wurden spätere Gesetze Unbekannter auf *Mose*, Psalmen, deren Dichter nicht bekannt waren, auf *David*, Spruchdichtungen späterer Weisen auf *Salomo* zurückgeführt. Ein Gleiches geschah mit den prophetischen Reden Unbekannter, welche der Redactor nun den jesajanischen Reden beifügte. In den spätern Zeiten, als man das ganze in sich geschlossene Trostbuch eines Unbekannten (Jes. K. 40—66) für jesajanisch hielt und von einem geschichtlichen Verständniss nicht die Rede war, rühmte man Jesaja als den grössten Seher in die Zukunft, und in dieser Anschauung hat das neue Testament seine Aussprüche gegeben, in diesem Sinne hat *Ben-Sira* ihn für den grössten Weissager[1], *Eusebios*[2] und *Hieronymus*[3] ihn für einen Evangelisten und Apostel gehalten. — 5) Dass das Ansehen und der Ruhm Jesaja's die eifrige und fleissige Beschäftigung mit dessen Reden veranlasst haben. Dieses fleissige Studium hat die zahlreichen Glosseme herbeigeführt, um seine Reden durch Erläuterung oder Ergänzung der jedesmaligen Zeit näher zu bringen. Man liebte es auch in späterer Zeit, auf die Aussprüche Jesaja's sich zu berufen[4], und die Verherrlichung Jesaja's in der Sage, die zu besonderen Schriften über ihn Veranlassung gegeben hat[5], ging aus diesem Ansehen hervor. — 6) Dass die uns vorliegende Sammlung der jesajanischen Reden, wozu natürlich auch die Ueberschriften gehören, von den eingeschobenen oder eingefügten Reden abgesehen[6], unmöglich von Jesaja selbst herrühren kann und die phantastische Vorstellung von Jesaja's Redaction seiner Reden in 7 Büchern[7] sich durchaus nicht begründen lässt. Hätte Jesaja unsere Sammlung selbst veranstaltet, so würde er doch a) gewiss eine chronologische Reihenfolge der Reden festgehalten und nicht einen

1. *Ben-Sira* 48, 22. — 2. *Eusebios*, dem. ev. V, 14. — 3. *Hieronymus*, ep. ad Paulin.; Praef. ad Jes. — 4. So der Priester *Onias* in Bezug auf den Tempel zu Leontopolis (*Josefos*, AG. 13, 3, 1—2; Kr. 7, 10, 2—3). Am meisten das N.T. — 5. Siehe *Gesenius*, Comm. I. S. 10—14, wo wir über die apokryphischen jesajanischen Schriften Belehrung finden. — 6. Die von Jesaja selbst entlehnten ältern Stücke, wie z. B. 2, 2—4; 11, 1—10; K. 15 und 16, kommen hier nicht in Betracht. — 7. *Ewald*, Propheten des A. B.

solchen chronologischen Wirrsal angerichtet haben. b) Er würde die Ueberschriften passend und richtig und z. B. nicht zu K. 1 die zu K. 6 gehörige Ueberschrift gesetzt haben. c) Er würde die nicht in Erfüllung gegangenen Weissagungen von der Sammlung ausgeschlossen haben, da er oft behauptet, seine Aussagen schriftlich nur darum verfasst zu haben, damit sie als Beweis für das Eintreffen dienen sollten. Nach Berücksichtigung aller Momente der Zeit und der Wahrscheinlichkeit ist die Entstehung der jesajanischen Sammlung in anderer Weise zu denken. Jesaja schrieb mit dem Griffel jede einzelne Rede auf Blätter (Planken, Platten) von festem Material[1]. Solche von beiden Seiten beschriebene Blätter legte und band man, wenn man ein förmliches Buch (*Sefer*) haben wollte[2], zusammen, aber Jesaja hatte die Blätter einzeln hinausgegeben, so dass er später über dieselben nicht mehr verfügen konnte. Ein Redactor gegen Ende des babylonischen Exils sammelte die zerstreuten einzelnen Reden Jesaja's und stellte sie unkritisch in solcher Reihenfolge zusammen, wie sie gerade der Zufall in seine Hände führte, ohne auf die Zeit ihrer Entstehung zu achten, weil ihm nur um deren Rettung zu thun war. Dieser Redactor übte daher weder eine Kritik über die eingeschobenen Glosseme, noch über die Ueberschriften, noch endlich wollte er die anonymen Prophetien, welche er schon dem Jesaja zugeschrieben vorfand, ausscheiden, nur gab er seiner Sammlung die dem 1. Kapitel vorgesetzte Aufschrift *Chason Jeschajahu* als Titel. Aber nicht blos die spätern anonymen Prophetien[3], sondern auch das ganze sogenannte Trostbuch eines Unbekannten[4], wie seine Geschichte Usija's[5] und die Geschichte Chiskija's[6], von welcher letztern insbesondere in der Sammlung ein grosses Fragment erhalten ist[7], waren dieser Sammlung beigefügt. Daher kam es, dass

---

1. Ein solches Blatt hiess דֶּלֶת, was nicht *Columne*, nicht *Seite* bedeutet; vgl. Jer. 36, 18. — 2. Erst nach der jesajanischen Zeit, in den Tagen Jirmija's, schrieb man mit durch תַּעַר הַסֹּפֵר zurechtgeschnittenen Rohrfedern auf Papyrus-Blätter mit Dinte, welche Blätter (דְּלָתוֹת) man zu einer Rolle (מְגִלַּת סֵפֶר, מְגִלָּה) zusammenheftete. Vgl. Jes. 34, 4; Jer. 36, 2. Wenn nicht ausdrücklich angegeben war, dass die Rolle von beiden Seiten beschrieben war (Ez. 2, 10), so war sie nur von einer Seite beschrieben. — 3. Jes. 13, 1—14, 23; 21, 1—10; K. 24—27; 34—35. — 4. Das. K. 40—66. — 5. 2 Chr. 26, 22. — 6. Das. 32, 32. — 7. Jes. K. 35—39.

Esra in der Chronik die Sammlung, worin die Geschichte Chiskija's stand, durch *Chason Jeschajahu* bezeichnet. — 7) Bei dem Versuche die echtjesajanischen Reden chronologisch nach den Jahren ihrer Entstehung zu ordnen, stellt sich heraus, dass der Redactor wohl gewisse Partien nach einer äusseren sachlichen Anordnung zusammengefügt vorgefunden hat, so K. 1—12, wo alle Reden jesajanisch sind, K. 13—23 (mit Ausnahme von K. 22), wo blos Hochsprüche über auswärtige Völker gesammelt sind, K. 24—33, wo wieder nur Weissagungen über Israël sich finden, dass aber diese Einzelsammlungen nicht genau sind und viele Unordnungen haben.

5. *Das ästhetische Gepräge der jesajanischen Reden. Darstellung, Styl, Rhythmus und Strophenbau derselben.* Den *Gehalt* der religiös-politischen Reden Jesaja's anlangend, so sind sie ernst und kräftig, von dem Bewusstsein der unbegrenzten Macht Gottes und der Ohnmacht des Heidenthums durchdrungen; sie sind grossartig und kühn und von theokratischen Gedanken durchhaucht. In ihrem majestätischen und erhabenen Auftreten suchen sie, bei Vermeidung des Scheines, in das Wesen einzudringen und die Wahrheit darzustellen; sie liefern das beredte Zeugniss von des Propheten hoheitsvoller Begeisterung und gezügelter Phantasie. Die Reden verkünden keine Vorurtheile, stellen die entstehenden und entstandenen Ereignisse mit grösster Unbefangenheit zur Schau und bekunden in der Sprache eine grosse Gemessenheit und Einfachheit. Der Redner weiss daher stets den hohen Flug der Phantasie zu lenken und jeder schwärmerischen Asschreitung auszuweichen; die Verwendung des visionären Apparats und der Aufwand eines überladenen dichterischen Schmucks ist mit künstlerischem Takte vermieden. Die zunächst vor Zuhörern gesprochenen Reden, welche dann schriftlich redigirt und von den Schülern des Propheten verbreitet wurden, waren oft durch zweckmässig ausgeführte Gleichnisse, durch eine verständliche Symbolik, durch lebhafte Apostrophen an die Hörer ausgezeichnet, und diese Requisiten des lebendigen Vortrags spiegeln sich in den geschriebenen Reden noch ab. Im Ganzen schildern die Reden Gegenwärtiges und Zukünftiges, Israël oder fremde Völker Betreffendes, so frisch und mit so lebhafter Phantasie, dass Hörer und Leser es als gegenwärtig und unmittelbar anzuschauen geneigt sind. Die *Darstellung* ist natürlicher Weise rhetorisch, mehr der Poesie als der dichterischen

Prosa zugewandt. Sie ist fast durchgehends edel, gedrungen, voll Kraft und Feuer, frisch und lebendig und von einem warmen Gefühl, von glühendem Patriotismus, von Freimuth und Idealismus angehaucht. Es weht durch alle tiefempfundenen jesajanischen Reden ein dichterischer Hauch, die Schilderungen weisen auf eine frische lebendige Naturanschauung hin und die lebhafte Phantasie macht den Styl majestätisch und erhaben. Die zahlreich angebrachten Bilder sind ungemein bezeichnend, die Vergleichungen treffend, und beides oft in den schönsten Dichterfarben ausgemalt. Zuweilen, wenn die Reden von der Fülle der Phantasie stürmisch getrieben werden, schwelgt die Darstellung in Bildern, und Vergleiche folgen in den verschiedensten Wendungen auf Vergleiche; aber doch nur sehr selten drängt sich ein unreines Bild hinein. Der Redestrom ist im Allgemeinen tief, rasch, klar, und wallt in majestätischer Gemessenheit hin, nur selten stossen wir auf eine jähe Ausbiegung, auf ein plötzliches Verlassen des Strombettes. In der Verwendung kühner bildlicher Ausdrücke, sinnbildlicher Namen, in der Benutzung von Wortspielen, Paronomasien, von Visionen und Parabeln, ist der rhetorische Zweck leicht erkennbar, ohne dass die Einfacheit grossen Eintrag dabei litte. Alle diese und ähnliche Momente zeichnen die jesajanischen Reden in ihrer Darstellungsform aus und machen sie zu Musterbildern. Jedoch neben der hohen Musterhaftigkeit dieser Reden fordert die Knappheit und Gedrungenheit derselben die angestrengteste Arbeit der Ausleger heraus [1]. Der Rhythmus in diesen Reden ist rasch und kräftig, voll und gemessen, und nur selten rauh und hart. Der Parallelismus ist regelmässig und abgerundet. Im Rhythmus wird namentlich auf das Ende der Sätze eine gewisse Fülle aufgespart und Gewicht gelegt, so dass die letzten Versglieder gegen die Vorderglieder verstärkt erscheinen. Auch der strophische Bau fehlt nicht, sowohl der symmetrische und sich immer

1. Während die Auslegungen von *Luther*, *Calvin*, *Grotius* und *Vitringa* antiquirt und unbrauchbar geworden, kann man jetzt auf die Commentare von *Rosenmüller* (1811—1850), *Umbreit* (1841), *Handwerk* (1838), *Drechsel* (1845—1851), *Schagg* (1850), *Delitzsch* (1866) und auf die hebräisch geschriebenen von *Malbim* (1849) und *Luzzatto* (1855) in Bezug auf die Einzelerklärung verweisen. Die eigentlich wissenschaftliche, historisch-kritische Erläuterung Jesaja's ist erst von *Gesenius* (1820), *Hitzig* (1833), *Ewald* (1840 und 1867) und *Knobel* (1843) angebaut worden.

wiederholende, sei es mit schliessendem Refrain oder ohne denselben, als auch der von ungleichen Versgliedern. Die Strophik fehlt in der Regel nur da, wo die Begeisterung den Redner so fortriss, dass er die Gesetze der Ebenmässigkeit aus dem Auge verlor.

b) Das Prophetenbüchlein des Secharja ben Jeberechja (748—729 v. Chr.).

1. Von einem älteren Zeitgenossen Jesaja's, welcher in Juda unter *Jotam* und *Achas* lebte, wenngleich er über die Geschicke des Zehnstämmereiches sprach und schrieb, haben sich noch *zwei* strophisch gegliederte, mit *Massa* (Hochspruch) überschriebene Reden erhalten[1]. Die eine dieser Reden hat vier grosse gleichmässige Strophen[2], die andere hingegen sechs weniger gleichmässige Wenden[3], aber beide tragen ein gleiches Sprachgepräge. Der Sammler der nachexilischen Reden eines *Secharja ben Berechja ben Iddo*, welcher Priester und Prophet, Zeit- und Berufsgenosse des Chaggai war, und 520—518 seine prophetischen Reden gesprochen und geschrieben hat[4], fügte das vorgefundene alte Bruchstück, jene zwei Reden von einem um Jahrhunderte älteren *Secharja ben Jeberechja*, der nicht Priester, sondern nur Prophet war, seiner Sammlung bei, von der Gleichheit des Namens geleitet, ohne auf den verschiedenen geschichtlichen Inhalt und auf die ganz verschiedene Sprache zu achten[5]. Ueber den allgemeinen Gedankengang dieser Reden, und somit auch über die Zeit, in welcher dieser *Secharja* gelebt hat und der auch bei *Jesaja* im Jahre 739 als Prophet vorkommt[6], haben wir bereits oben das Nöthigste gegeben[7]. Es bleibt uns nur übrig, die voll-

1. Sech. K. 9—11 und 13, 7—9. Schon oben S. 344 ist Gedankengang, Inhalt und die Zeit dieser 2 Reden (Sech. K. 9—10; K. 11 und 13, 7—9) gegeben worden. Man nannte diesen Propheten auch *Secharja I.* — 2. Sech. 9, 1—8; 9—16; 9, 17—10, 6; 7—12. — 3. Sech. 11, 1—3; 4—11; 12—14; 11, 16—17 und 13, 7—9. — 4. Das Buch Secharja K. 1—8. — 5. Dass Sech. K. 9—11 (und auch 13, 7—9) Jahrhunderte älter als das Secharjabuch K. 1—8 ist, haben bereits *Döderlein*, *Flügge*, *Eichhorn*, *Bauer*, *Bertholdt* und *Rosenmüller*, namentlich *Hitzig*, *Ewald* und *Knobel*, in Einzelschriften, Abhandlungen und in Einleitungswerken nachgewiesen. Siehe noch *Bleek*, das Zeitalter von Secharja K. 9—14 (Stud. u. Kr. 1852 S. 241 f.). — 6. Jes. 8, 2 u. 16; vgl. *Hitzig* und *Knobel* z. St. — 7. Ob. S. 344.

ständige formelle Verschiedenheit dieser Reden von denen im späteren Secharjabuch hervorzukehren. In diesen Reden gibt es keine nachexilischen Vorstellungen vom „Satan“ und von den „sieben Augen Gottes“, keine Visionen und symbolischen Handlungen, keine Räthsel, welche der Auflösung bedürfen, keine Räthsel erklärenden Engel, dagegen findet sich alles dieses in dem spätern Secharjabuche. Auch in Sprache, Styl, Darstellung und Ausdruck sind diese Reden verschieden. Hier ist die Rede kräftig und lebhaft, voll Beweglichkeit und Anschaulichkeit, und die Sätze sind abgerundet und rhythmisch, hingegen erscheint dort die Rede kraftlos und schleppend, dunkel und räthselhaft und selten zur rhythmischen Höhe sich erhebend. Neben der Verschiedenheit der Sprach- und Stylfarbe, neben der Abweichung in der Verwendung des Wortschatzes, zeigen sich noch andere Abweichungen, die zu beachten sind. Gewisse Formeln, wie „ich erhob meine Augen und sah“[1], „das Wort Jehova's erging an“[2], „also hat gesprochen Jehova der Heerschaaren“[3], alle diese kommen in den angefügten Reden nicht vor. Dann finden wir bei dem spätern *Secharja* oft die Angabe des Datums der ergangenen Aussprüche[4], die Nennung des eigenen Namens[5] oder der Namen der Zeitgenossen[6], was in den älteren Reden nicht der Fall ist.

2. Je weniger wir Geschichtliches über unseren Propheten wissen, da man für die Sage von der Ermordung eines Propheten *Secharja ben Berechja* im Tempel[7] keinen geschichtlichen Anhaltepunkt hat[8], um so eher haben wir auf die erhaltenen zwei Reden zurückzugehen. Unser *Secharja* gibt sich in Ausdrücken[9], in Anschauung und Haltung, in seinen Bildern und Zukunftshoffnungen, als Prophet in Jerusalem zu erkennen. In seiner Ausschau auf einen grossen Davididen stimmt er ebenso wie in der formellen Haltung und in den Bildern mit seinem jüngern Zeitgenossen Jesaja ziemlich zusammen; denn nur an schlagender Kraft der Rede, an Klarheit des Ausdrucks steht er ihm nach. In der echt messianischen Rede unterscheidet er sich aber von *Jesaja*. Während dieser

1. Sech. 2, 1. 5; 5, 1. — 2. Das. 1, 7; 4, 8; 6, 9; 7, 1. 4; 8, 1. 18. — 3. Das. 1, 4. 16. 17; 2, 12; K. 8. — 4. Das. 1, 1. 7; 2, 1. — 5. Das. 1, 1—7; 2, 1. — 6. Das. 3, 1; 4, 6; 6, 10; 7, 2. — 7. Mt. 23, 35; Luk. 11, 51; s. *Osiander*, de Zach. Berech. filio (Tüb. 1744). — 8. Obgleich dies unter *Achas* möglich erscheint. — 9. Sech. 9, 7—8.

seine Reden fast ausschliesslich dem Judareiche widmete, hat jener die buntwechselnden wirren Zustände des Nordreiches in den Jahren 748—728, diesen Staat in seinen anarchischen Zuckungen, zu seinem Thema genommen [1], nachdem seine Vorgänger *Amos* und *Hosea* ihm dazu den Weg gebahnt [2]. In den erhaltenen zwei Reden werden die zwei Grundgedanken ausgeführt, dass der aus Norden kommende Sturm der assyrischen Macht, welcher bereits dem Israëlreiche weite Gebiete im Osten und Norden abgerissen hatte und auch die südlichen Reiche (Phönikien, Filistäa u. a.) zu vernichten drohte, nothwendig zu einem grossen theokratischen Reiche und zu einer Neugestaltung führen, und dadurch die Jehova-Religion sich verbreiten werde [3]. Dann, dass vorerst das unrettbare Zehnstämmereich untergehen, die andern Staaten Vorderasiens (Syrien, Chamat, Phönikien, Filistäa u. a.) von Assyrien gezüchtigt und Assyrien selbst von den Schlägen Jehova's gedemüthigt werden müsse, ehe der neue theokratische Staat von Zijon aus mit dem grossen Davididen an der Spitze erstehen könne. *Secharja* gehört zu den schwärmerischen, in Ahnungen von dem neuen Zukunftsreiche schwelgenden und in religiösen Verzückungen schreibenden Propheten, der 20 Jahre lang für Juda im Nordreiche durch Reden und Orakel wirkte, wenn auch ohne Erfolg; und nur in Berücksichtigung dieser Grundgedanken sind die erhaltenen zwei Reden mit ihren Allegorien zu begreifen. Jener schwärmerische Zug macht uns seinen Hochspruch (*Massa*) und überhaupt die Benennung Syriens nach dem dort verehrten Sonnengott *Chadrach* [4], sowie die Allegorie von dem Hirten und den zwei Hirtenstäben *Huld* und *Eintracht* erklärlich. Am klarsten tritt uns die allegorische Darstellung des Geschichtlichen in der zweiten Rede entgegen. Da wird der Einbruch der Assyrer in die östlichen und nördlichen Theile des Israëlreichs, die Wegführung seiner Vornehmen und Gewaltigen so dargestellt, als wenn der Libanon seine Pforten, die Eichenwälder Baschan's ihre Zugänge geöffnet, als hörte er die Cedern klagen, die Eichen trauern, die stolzen Auen des Jordans jammern und die Hirten (Volksführer) den Verlust beweinen (11, 1—3). Das Volk ist eine dem Tode

---

1. Sech. K. 11. — 2. Siehe das. 13, 9 und Hos. 2, 24; ebenso werden 7 Völker nach dem Vorgange des Amos K. 1 aufgezählt. — 3. Sech. 10, 2. 7—10; vgl. Mich. 7, 14. — 4. Ueber חַדְרָךְ s. m. WB.

geweihte Heerde, welche die Hirten erbarmungslos preisgeben; ein Bürgerkrieg zerreisst das noch übrige Land, ein Hirt (König) wüthet gegen den andern, allen wird bald von dieser bald von jener Partei die Anerkennung verweigert, so dass *drei* Hirten in *einem* Monat ermordet werden (Secharja, Schallum und Kobalam)[1]. Gott übernimmt selbst das Hirtenamt, ergreift den hirtlichen Doppelstab, genannt *Huld* und *Eintracht*, d. h. er will Israël mit Juda vereinigen, aber der göttliche Hirte wird der Heerde bald überdrüssig, der Doppelstab wird zerbrochen, d. h. die versuchte Vereinigung wurde wieder aufgehoben und das Volk des Nordreiches preisgegeben. Das Volk lohnte den Propheten, der an Gottes Statt das Hirtenamt führen wollte, mit 30 Silbersekeln ab und schickte ihn fort nach Juda, wo dieser Lohn in den Tempelschatz gelegt wird. Durch Zerbrechen des Stabes „Eintracht" soll das Abbrechen der Verbindung zwischen Juda und Israël angedeutet werden (unter Pekach). In Israël tritt ein neuer thörichter Hirt mit seinem Hirtenstabe auf (Pekach); dieser ist hart und wild, er vernichtet die Heerde, da er die Verschmachteten nicht achtet, die Irrenden nicht aufsucht, die Verwundeten nicht heilt, die Mageren nicht pflegt. Er wurde dem Untergang geweiht. Die Allegorie des Geschichtlichen in dieser Rede ist nach seinen einzelnen Zügen und Ausführungen oft schwer zu lösen, manchmal grotesk und überraschend, und auch die Sprache bietet durch ihre ganz neuen Wörter[2], durch alterthümliche Formen[3], durch alte Wörter in neuen Bedeutungen[4] kein geringes Maass von Schwierigkeiten.

c) Das Prophetenbuch des Moreschiten Micha (730—713 v. Chr.).

1. *Leben und schriftstellerischer Gang Micha's.* Nächst dem älteren Zeitgenossen Jesaja's, dem *Secharja ben Jeberechja*, führen wir den jüngern Zeit- und Landesgenossen Jesaja's, den Propheten *Micha* vor, der seine Vorstellungen und Gedanken, seine Rede- und Vortragsweise dem Jesaja abgelauscht hat,

1. 2 Kö. 15, 10—14. — 2. So מְצָבָה *Wall* Fem. von מֻצָּב (Jes. 29, 3); בִּצָּרוֹן *Trockniss* 9, 12; כְּצָבָה *das Mägere* 11, 16 (ar. כצב); בָּצוֹר 11, 2 *steil*, u. a. — 3. So יְהוֹשַׁבְתִּים 10, 6; נַעַר (für נֹעֵר) 11, 16 *das Irrende*; יוֹצֵר (11, 13) für אוֹצָר *Schatz* u. a. — 4. So אַדֶּרֶת (11, 3) *Pracht*; לָכֵן *ja wirklich*; חֹבְלִים (11, 7) *Einträchtige* = *Eintracht* u. a.

so dass er als das schwächere Nachbild des kräftigen jesajanischen Urbildes erscheint. *Micha* lebte in einem kleinen judäischen, seinem Geburts- und Heimatsorte, auf dem platten Lande, in *Moreschet,* nahe der filistäischen Grenzstadt *Gat*[1]. Seine prophetische Wirksamkeit hat sich auf die letzten Jahre des *Achas* und die ersten Jahre *Chiskija's* erstreckt[2], obgleich sich nicht aus allen diesen (17) Jahren prophetische Schriftstücke von ihm erhalten haben. Wie bei Jesaja ist sein Augenmerk auf Juda und die Gottesstadt Jerusalem gerichtet, obgleich das Israëlreich noch bestand[3]. Aber von seinem landschaftlichen Gesichtskreis aus verweilt er gern bei der Landschaft und deren Städten in der nächsten Umgebung, und er führt gern judäische Orte in seinen Prophetien an. Auch seine Sprache und Schreibweise trägt den landschaftlichen Charakter[4], und selbst in seinen visionären Vorstellungen über die zukünftige goldene Zeit verleugnet er den landschaftlichen Gesichtskreis nicht[5]. Als Prophet des platten Landes, von schlichter und einfacher politischer Bildung, konnte er sein Augenmerk blos auf die innern Zustände und auf die vom Israëlreiche her drohende Gefahr richten, wogegen sein Verständniss für die auswärtigen Verhältnisse des Reiches Juda, z. B. zu Assyrien und Aegypten, nur gering war. Als Salmanasar 729 zur Regierung des assyrischen Reiches kam, ging er bereits daran, das Reich Israël wegen des Bündnisses mit Aegypten zu zerstören, und Micha verkündet (729) Samaria den nahen Untergang[6]. Er fürchtet aber, dass nach der Invasion Salmanasar's in Samaria und nach dessen Zerstörung auch gewiss die Reihe an Juda kommen werde, wodurch das Land verwüstet, die Einwohner in ein fremdes Land fortgeführt und auch Jerusalem werde belagert und zerstört werden[7]. Diese Furcht um Juda, die auch

1. Schon *Eusebios* und *Hieronymus* haben מֹרֶשֶׁת von מָרֵשָׁה unterschieden, und sie sind in der That verschiedene Ortschaften. Der vollständige Name מֹרֶשֶׁת גַּת steht Mich. 1, 14. Vgl. *Robinson* II. S. 692—694. Fälschlich haben *Epiphanios* (de proph. c. 73), *Dorotheus*, *Isidor* u. a. ihn mit *Micha ben Jimla* verwechselt und in *Efrajim* erstehen lassen. — 2. Nach Jirm. 26, 18 vorzüglich unter Chiskija. — 3. Mich. 1, 5—7. — 4. Die Schreibung מִיכָה, חִזְקִיָּה (1, 1), אֵילְכָה (1, 8), שֵׁילָל für שׁוֹלָל, עִיִּין für עִיִּים (3, 12), אֶזְכֶּה für זְכֵה (6, 11), אִשׁ, אִישׁ (2, 11; 6, 10) = יֵשׁ, אָבִיא = אָבִי (1, 15), die Zusammenziehungen בָּכוֹ für בְּעַכּוֹ u. a. sind aus der landschaftlichen Sprache Judäa's zu erklären. — 5. Mich. 4, 8; 5, 1. — 6. Das. 1, 5—7. — 7. Das. 1, 9 f. 12; 2, 4—5. 10; 3, 12; 4, 10—11. 14; 7, 11. 13.

Jesaja theilte und in einer Drohrede ganz ebenso aussprach[1], steigerte sich bei Micha zur Gewissheit und er erklärt sich bereit, diese Prüfung geduldig zu ertragen[2]. Man wusste schon 729, dass Salmanasar die Eroberung Aegyptens beabsichtige, und da auch dieser wusste, dass in Juda eine grosse Partei sich an Aegypten anschliessen wollte und dass die Aegypter nicht erst den Einbruch in Aegypten abwarten, sondern lieber Juda zum Kampfplatze wählen würden, so musste Micha, da er beiden Grossmächten misstraute, eine Wegführung nach Aegypten und Assyrien vermuthen[3]. Er konnte daher innerhalb dieser Zeit (730—720) von Götzendienst sprechen[4], da in der letzten Zeit des Achas und in der ersten des Chiskija noch der Götzendienst in Juda herrschend war. — Sein Orakelbuch wurde bereits zur Zeit *Jirmija's*, im 1. Jahre Jojakim's (609), also etwa nach 100 Jahren, allgemein gelesen; denn als Jirmija damals aussprach, dass das Schicksal Jerusalem's dem von Schiloh in der letzten Katastrophe des Zehnstämmereiches durch die Assyrer gleich sein werde[5] u. s. w.[6], und als er wegen dieses Orakels von den Priestern und Propheten vor die Volkshäupter geschleppt wurde, um ihn zum Tode verurtheilen zu lassen, trugen einige der Aeltesten auf völlige Lossprechung an, indem sie aus dem Michabuche einen geschichtlichen Präcedenzfall anführten, wo Micha gesagt habe[7]: „*Zijon wird gleich einem Acker gepflügt werden, Jerusalem wird zu Trümmerhaufen und der Tempelberg zu Waldeshöhen werden*", so dass der damalige König Chiskija ihn nicht tödtete, sondern durch Busse das drohende Geschick abwendete. Aber ebenso gewiss ist es, dass unser *Micha* die bei dem Propheten *Micha ben Jimla* vorkommenden Redensarten, dort in die Geschichte Achab's verflochten[8], benutzt hat. Das ist das allgemeine Bild der Zeit, in der Micha weissagte und schrieb, ohne dass seine Befürchtungen und Drohungen eingetroffen wären, wie es auch seinen Hoffnungen auf eine Rückkehr der Exulanten aus Assyrien und Aegypten, und auf eine spätere goldene Zeit nicht besser ergeht, da er nur das in der Atmosphäre seiner Zeit Liegende ahnen konnte, ohne über den Gang der Geschichte Gewissheit zu haben.

---

1. Jes. K. 28. — 2. Mich. 7, 7—10. — 3. Das. 5, 4. 5; 7, 12. — 4. Das. 1, 5; 5, 1—13. — 5. Jirm. 26, 6; vgl. 27, 12—14. — 6. Das. 26, 9. 18 f. — 7. Mich. 3, 12. — 8. 1 Kö. 22, 14—28.

2. *Gliederung des Prophetenbuches Micha's.* Die vor uns liegenden Reden unseres Propheten, in einer besondern Schrift gesammelt, sind nur schriftstellerische Bearbeitungen gehaltener Reden, welche in die Zeit von 730—713 v. Chr. fallen. Die Spuren dieser 17 Jahre sind in der ganz künstlerisch gearbeiteten Schrift deutlich zu erkennen, und weder die Merkmale einer frühern noch die einer spätern prophetischen Thätigkeit sind aus der 7 Kapitel starken Schrift sichtbar. Wenn Micha in den letzten Jahren des *Achas* (730—726) und vorzüglich in den ersten 13 Jahren *Chiskija's* (726—713) gesprochen und geschrieben hat, wie die Kritik des Inhalts ergibt, so ist es natürlich, dass die Ueberschrift[1], welche ihn auch unter *Jotam* reden lässt, weit jünger sein muss[2], und die Ueberlieferung damit nur den Umfang seiner Lebenszeit gemeint haben mag. Die Hauptwirksamkeit Micha's unter Chiskija berichtet uns, als die älteste Ueberlieferung, das Buch Jirmija's[3]. Noch mehr ist die Ueberschrift in Bezug auf den Gegenstand der Schrift einzuschränken, da Micha nur vorübergehend über Samaria geredet hat, während sonst alle Reden sich auf Juda beziehen. Indem wir zur Gesammtschrift zurückkehren, finden wir, dass sie in *zwei* in sich abgeschlossene, von Micha in verschiedenen Zeiten niedergeschriebene Bücher zerfällt, deren erstes die 5 ersten Kapitel, deren zweites K. 6 und 7 umfasst. Das 1. Buch zerfällt in 3 Abschnitte, von denen *der erste*[4], in 3 Strophen von je 11 Versgliedern[5], das Gericht Gottes, die Drohung eines Strafgerichts über Samaria, bei welcher Gelegenheit auch Juda von den Assyrern werde heimgesucht werden, in dichterischer, kunstvoller Sprache schildert. Die kleine einleitende Strophe von 4 Versgliedern[6], der abgekürzten Schlussformel des *Micha ben Jimla*, dessen Prophetie ihm vorgelegen und woraus er vieles entlehnt hat, nachgebildet[7], rechnen wir auch hier, der Symmetrie wegen, dem Schlusse der dritten Strophe zu[8]. Der *zweite*

---

1. Mich. 1, 1. — 2. Wie die meisten Ueberschriften ist auch diese zur Zeit Esra-Nechemja's entstanden (*Ewald*). — 3. Jirm. 26, 18—19. — 4. Mich. K. 1. — 5. Diese sind: 1, 3—7; 8—13; 14—16. Bei der letzten Strophe ist 1, 2 hinzuzunehmen, so dass 11 Versglieder herauskommen. — 6. Mich. 1, 2. — 7. 1 Kö. 22, 28. — 8. Die Entlehnungen aus der Prophetie des ältern *Micha* erkennt man aus einer Reihe von Redensarten und Bildern, als „Horn von Eisen" (4, 13; 1 Kö. 22, 11), „schlagen auf die Wange" (4, 14; 1 Kö. 22, 24), aus der Sehreibung אָבִי für אָבִיא (1, 15;

Abschnitt[1] behandelt in 5 gleichmässigen Strophen mittlerer Grösse[2] die Nothwendigkeit des zu erwartenden Gottesgerichts auch für Juda, bewiesen aus den verderbten Zuständen in Juda unter *Achas* und in den ersten Zeiten *Chiskija's*. Er schildert die daselbst herrschende Ruchlosigkeit, Habsucht und Bedrückung des Volkes, die Angriffe auf Personen und Eigenthum, die Rechtsverletzungen, die Gefühllosigkeit gegen die Brüder aus dem Reiche Israël, wie auch dem Propheten selbst die Verkündigung von Drohworten untersagt wurde und wie sein Leben und Eigenthum bedroht war. In kühner dichterischer Sprache kündigt er jedoch hier unerschrocken das nahende Unwetter an, geisselt die Volkshäupter und Richter, hält ihnen die zahlreichen damals verbreiteten Laster mit aller Energie vor, ohne vom göttlichen Strafgericht zu schweigen. Er beschliesst diesen Abschnitt mit der Drohung: *„Zijon wird als Acker umgepflügt und der Tempelberg zur Wildniss werden"*[3]. Der ganze Abschnitt mit diesem einschneidenden Schluss, welcher den stumpfen Sinn des auf die Unzerstörbarkeit seines Heiligthums fest bauenden Volkes tief aufregen musste[4], ist vollständig abgerundet, wenn man die zwei verheissungsreichen Verse 2, 12—13 ausscheidet, die eigentlich in den letzten Abschnitt gehören[5]. Der *dritte* Abschnitt des 1. Buches, 2 Kapitel umfassend[6], liefert, nach den Drohreden über Samaria und Juda und nach dem Schlusse des 2. Abschnittes mit dem furchtbaren Ausspruche über die Zerstörung der Hauptstadt und des Tempels, eine Verheissungsrede in dem lichtvollsten Farbenschmuck der Poesie. Micha lässt der Thesis unvermittelt die Antithese folgen, die Zwischenzeit, welche die Gegensätze zu vermitteln hätte, absichtlich überspringend, um den Eindruck zu verstärken. Er wollte das durch die Verkündigung des Unterganges Juda's und des Heiligthums empörte Herz der Hörer und Leser besänftigen und der Verzweiflung

1 Kö. 21, 29), aus der Formel רוּחַ שֶׁקֶר (2, 11; 1 Kö. 22, 22). Dieser Bezug ist gewiss nicht zufällig, zumal da der Lügenpropheten (2, 11), des Achab und des Hauses Omri (6, 16) so gedacht wird, dass das Lesen jenes Stückes im Königsbuche vorausgegangen sein muss.

1. Mich. K. 2—3. — 2. Diese sind Mich. 2, 1—5; 6—10; 2, 11. u. 3, 1—4; 5—8; 9—12. — 3. Mich. 3, 12. — 4. Jirm. 26, 18—19. — 5. Diese Verse stören den Zusammenhang und den sonst gemessenen Strophenbau, und gehören, wie die Kritik erkannt hat, hinter K. 4. 5. — 6. Mich. K. 4—5.

entreissen, theils um nicht als blosser Unglücksprophet zu erscheinen, der die Gnade und Huld Gottes misskennt, theils um das feste Vertrauen auf die Verheissungen der ältern Propheten (Joël, Amos, Hosea, Secharja I., Jesaja I. u. a.) zu wecken. Er entwirft ein glänzendes, lichtvolles Bild der messianischen Zeiten, welche schon frühere Seher als Zustände der Vollendung und Verherrlichung der Theokratie ausmalten und die erst nach Abbüssung der Sünden, nach Zertrümmerung des Staates, nach Verwüstung des Tempels und nach hartem Exil des Volkes eintreten können. Er theilt seine Ahnungen von jenen goldenen Zeiten der Zukunft, von jenem grossen Davididen und von dem Reiche Gottes allen seinen Hörern als seine Ueberzeugung mit und versichert im Namen Gottes deren Eintreffen. Eingeleitet wird dieser Theil der 1. Schrift mit jener hochdichterischen schmuckreichen Schilderung des alten Propheten *Joël*[1], die sich zwar nicht im Joëlbuche selbst, jedoch sowohl bei *Jesaja*[2] als ausführlicher hier bei *Micha* als Joël'sche Bruchstücke erhalten haben[3]. Diese aus Joël entlehnte Einleitung zerfällt in *sechs* viergliedrige Strophen, woran das in den 2. Abschnitt gerathene Bruchstück sich hinten anzuschliessen hat[4]. Die nun folgenden, von Micha selbst zuerst ertheilten Verheissungen über die Wiederherstellung eines theokratischen davidischen Reiches und über die Messiaszeit, bestehen ebenfalls aus 6 Strophen, von denen die ersten drei je 11 Versglieder, hingegen die 4. und 5. 9 und die 6. 12 Versglieder haben[5]. Micha knüpft in diesen Strophen an die unmittelbare nächste Zukunft an, wenn er seine Verheissungen über die entferntere ausspricht. So leitet er z. B. in den ersten 2 Strophen die Verheissung damit ein, dass die Judäer (Tochter Zijon's), durch die Invasion der Assyrer geängstigt (720—718), ein Klaggeschrei erheben, da sie in Ermangelung eines gut berathenen Königs ihre Selbständigkeit verlieren und in die assyrische Provinz Babylon exilirt werden; aber nach dieser nächsten Zukunft verheisst er ihnen Erlösung, Rückkehr der frühern davidischen Herrschaft nach dem Heer-

---

1. Mich. 4, 1—7 und hierauf 2, 12—13. — 2. Jes. 2, 2—5; 11, 1—9. — 3. Ueber den Hauptinhalt solcher messianischer Weissagungen s. ob. S. 301—303. — 4. Die Strophen sind 4, 1; 4, 2; 4, 4—5; 2, 12—13. Der Satz: „Denn Jehova der Heerschaaren hat gesprochen" (4, 5) ist Einschaltung. — 5. Die 6 Strophen sind 4, 8—10; 11—13; 4, 14—5, 1—3; 5, 4—5; 6—8; 9—14.

denthurm auf Zijon und nach dem *Ofel*, und wenn zunächst die umwohnenden Völker (Edomäer, Moabäer u. a.), oder die im assyrischen Heere dienenden, des Landes Entweihung schadenfroh herbeiführen und ihr zusehen, so wissen sie doch nichts von Gottes Beschluss, die Feinde wie Garben zur Tenne zu sammeln, um sie auf Zijon zu zerdreschen und die erworbene Beute für Gott zu bannen[1]. Denselben Gang nimmt die 3. und 4. Strophe. Wenn zunächst die feindlichen Kriegshaufen sich zur Plünderung schaaren, die Hauptstadt hart belagern und den Richter Israël's (Chiskija) schmachvoll behandeln[2], so wird aus dem kleinen *Bet-Lechem*, in dem kleinsten Gau Juda's, der neue zweite Davidide als Herrscher in Israël erstehen[3], dessen Dynastie in der Vorzeit wurzelt, und dieser wird, sobald Israël's Leidenszeit bei der Geschickeswendung vorüber sein wird, das Volk leiten, die versprengten Zehnstämme zur Gottes-Heerde zurückführen und eine glanzvolle Herrschaft bis zu den Enden des Landes Israël führen. Der davidische Friedensfürst[4] wird durch Fernhaltung der äussern Feinde (Assyrien) und durch Aufstellung von zahlreichen siegenden Feldherren und Unterkönigen, welche das Assyrerland zertrümmern, dem Nimrodland die Grenzfestungen wegnehmen und so Assyrien abhalten, die Grenzen Palästina's zu erobern[5]. Die letzten 2 Strophen steigern die Verheissung. Die unerwartet eintreffende Rettung wird Israël zu einem erquickenden Thau für die Heiden machen, wie es auch unter den Heiden als unbesiegbar erscheinen wird. Nach Herstellung eines im Innern tüchtigen Staats mit siegreicher Kraft, sowie mit grosser Wirksamkeit nach Aussen, wird die ideale Theokratie glänzend auftreten. Die Rüstzeuge des Krieges (Rosse, Kriegswagen, ummauerte Städte, Festungen) werden durch idyllische Einrichtungen ersetzt[6], Götzendienst, Zauberei und Magie und alle Zeugen (Denkmäler) des heidnischen Kultes[7] werden vernichtet werden und ein hartes Gericht über die Heiden ergehen.

3. Das *zweite* in sich abgeschlossene und von dem vorigen (K. 1—5) in der formellen Darstellung der prophetischen Ideen

1. Die nächste Zukunft ist durch עַתָּה 4, 9. 10. 13 bezeichnet. — 2. Mich. 4, 14. — 3. Das. 5, 1. Bet-Lechem war auch Vaterstadt David's (1 S. 17, 12). Mt. 2, 5. 6 ist dies auf den Messias gedeutet. — 4. Vgl. Jes. 9, 5. — 5. *Assyrien* ist hier als Typus für alle äussern Feinde genommen. — 6. Vgl. Sech. 2, 8; Ez. 38, 11; Jirm. 49, 31. — 7. Für עָרֶיךָ 5, 14 ist עֲדֶיךָ zu lesen.

verschiedene Buch der Micha'schen Schrift[1] hat den gleichen Grundgedanken, dass nämlich das göttliche Gericht kommen müsse, und dass erst auf den Trümmern des in nächster Zukunft unrettbar verlornen Israël das spätere messianische Israël erstehen könne. Dieser Gleichheit des Gedankenganges schliesst sich zuweilen auch die Aehnlichkeit im Bau der Sätze[2] an, und hier wie dort verläuft der ganze Inhalt in Rüge und Weissagung, in Drohorakeln und Zukunftsahnungen. Aber die Zeit, in welcher diese Rede gesprochen und besonders auch niedergeschrieben wurde, ist nicht die des ersten Buches (718), worin die Reden seit 730 zusammengefasst sind, sondern etwas später und zwar 713, das zugleich das Todesjahr Micha's war. Der Einbruch der Assyrer in Juda unter Sancherib hatte bereits begonnen und die drohende Katastrophe war dem Propheten ganz in die Nähe gerückt; die Zuchtruthe Gottes, wie die assyrische Geissel bei Micha und andern Propheten in dieser Zeit heisst, war bestellt und wurde geschwungen. Bei dieser schon begonnenen vollständigen Invasion Sancherib's, die nicht blos wie früher von fern drohte, konnte der Prophet sagen: man werde säen und nicht ernten u. s. w.[3] Diese in echt prophetischem Geiste und Sinne verfasste Rede zerfällt in 5 kunstvolle Strophen, welche den gedankenreichen Inhalt vollkommen abrunden[4], und fällt, wie schon erwähnt, in die Zeit der Invasion Sancherib's (713), wie auch die gleichzeitige Rede von *Jesaja*[5]. Der Verfasser muss aber in dieser Zeit gestorben sein, da er von der glücklichen Wendung dieser feindlichen Invasion und der in Folge dessen entstandenen geistigen Erhebung Juda's nichts weiss, diese Wandlung auch nicht einmal prophetisch ahnt. Die einheitliche Verfasserschaft dieser beiden Bücher in den angegebenen verschiedenen Zeiten lässt sich nach den inhaltlichen Erscheinungen kaum bezweifeln, und die Ausleger *Grosschopf* (1798), *Justi* (1799), *Hartmann* (1800), *Hitzig* (1852), *Caspari* (1851) u. a. haben diese Einheit festgehalten[6]. Die Gleichheit beider Bücher in Grundgedanken und Anschauung verhinderte Micha nicht, für dieses Buch eine neue Gewandung, eine eigenthümliche Sprach-

1. Mich. K. 6—7. — 2. Vgl. z. B. Mich. 6, 10—12 und 3, 10 f. — 3. Das. 6, 9. 10. 15; 7, 4. 13. — 4. Das. 6, 1—8; 9—16; 7, 1—6; 7—13; 14—20. — 5. Jes. 32, 8—20. — 6. *Ewald* (Propheten des A. B. S. 225) hält dieses Buch ohne weitere Beweise für das eines Anonymus unter *Menascheh*, wogegen der Inhalt spricht.

weise zu wählen. Zunächst gebraucht er die mehr verhandelnde und erörternde Gesprächsform eines feierlichen Rechtsvorganges zwischen Gott und seinem Volke[1], eine Form, die schon die älteren Propheten versucht haben. Micha lässt in der Prozessform Gott als Ankläger des Volkes auftreten, und hält diesem den Undank vor, indem er die Begebnisse aus der alten Geschichte Israël's vorführt. Die unwandelbaren und gewaltigen Berge und Hügel, welche die Machtthaten Gottes für sein Volk mit angesehen hatten, werden als Zeugen gegen das störrische Volk entboten[2]. Dann lässt der Prophet das angeklagte Volk mit seiner Vertheidigung auftreten, indem es nicht zu Gott, sondern zu seinem stellvertretenden Propheten in Frageformen spricht. Es setzt der Anklage entgegen, dass es Hekatomben von Opfern dargebracht hat und noch stets bereit sei, die Last der Gebote für Gott zu tragen. Es richtet dann die Frage an den Propheten, ob Gott etwa Tausende von Widdern und Bäche von Oel als Opfer verlange, ob er etwa durch Opferung des Erstgebornen, durch Darbringung der Kinder gnädig gestimmt werden solle? Hierauf tritt der Prophet selbst als Ermahner und Ankläger auf, die heuchlerische und ironische Vertheidigung zurückweisend. Er hält dem Volke vor, wie es ihm bekannt sein müsse, dass Gott andere Dinge verlange. Gott verlange zunächst strenge Gerechtigkeit, dann die sich bethätigende Menschenliebe[3] und dazu einen bescheidenen demüthigen Wandel. Da Israël diese Tugenden nicht übe, so müsse das Volk dem ihm drohenden Geschicke verfallen. Er führt dies in Gesprächsform weiter aus[4]. Ueberhaupt ist die Darstellung dieses Buches voll Lebendigkeit und hat einen dramatischen Charakter. Der Prophet vertheilt seinen Inhalt und zwar nach verschiedenen Stimmen, denn man hört 10 Stimmen heraus, die nacheinander auftreten[5].

4. Indem wir von einer Zeichnung des Charakters unseres Propheten, wozu seine Schrift die vollständigen Umrisse liefert[6], hier absehen, gehen wir zur Betrachtung der ästhetischen Seite

1. Mich. 6, 1 f. bis Vs. 8; vgl. Hos. 4, 1. — 2. Vgl. Dt. 32, 1; Jes. 1, 2. — 3. Vgl. Hos. 6, 6; Spr. 21, 21. Den Ausdruck חֶסֶד haben schon LXX und *Hieron.* so gefasst. — 4. Mich. 6, 9—16. — 5. *Ewald* z. St. — 6. Eine Zusammenstellung der Momente über den persönlichen Charakter und den Geist Micha's, aus Stellen seiner Schrift belegt, findet man bei *Knobel*, Prophetismus II. S. 205.

über, wie sie für unsere Geschichte erforderlich ist. Die sprachliche und stylistische Darstellung der prophetischen Schrift Micha's ist im Allgemeinen kräftig, bestimmt und nachdrücklich, ohne jedoch den Styl Jesaja's zu erreichen; selten ist die Sprachweise kühn und erhaben [1]. An äusserlichen Zierden der dichterischen Redeweise, z. B. an Vergleichungen seiner Klage mit den Klagetönen von Schakal und Strauss [2], der Kahlheit des Hauptes des Trauernden mit dem kahlköpfigen Geier [3], und an Bildern von der Heerde und der Hürde, von Pferch und Trift [4] u. s. w. fehlt es nicht [5]. Der Dichter-Prophet liebte es, zahlreiche und oft überraschende liebliche Ausdrücke und tragische Redensarten anzuwenden [6], und wie kein anderer Prophet machte er gern gekünstelte Wortspiele und Paronomasien auf Ortsnamen [7]. Micha ist bestrebt, den Inhalt seiner Reden durch Spezialisirung der Gedanken, durch Einführung redender Personen, durch eine dialogische oder dramatische Form anschaulich und den Vortrag ansprechend zu machen, und gerade diese Eigenheiten geben den Reden eine gewisse Lebendigkeit [8]. Die dramatische oder dialogische Form veranlasst zuweilen das schroffe Abspringen von einem Gedanken zum andern, von der Drohrede zur Verheissung oder umgekehrt, so dass für die Leser das Verständniss des Zusammenhanges erschwert wird [9]. Im Ganzen ist jedoch die Diction einfach und verständlich, da der Prophet in seine Rede keine Visionen, Parabeln und symbolische Handlungen einmischt. Der Parallelismus der Versglieder ist meist regelmässig und der hebräischen Dichtung entsprechend, die Sprache ist, mit Ausnahme des landschaftlichen Einflusses, rein und klassisch, und nur höchst selten abrupt oder schwer verständlich. Der Rhythmus ist nicht so glatt und abgerundet wie bei Joël und Amos, aber doch im Ganzen voll und kräftig, lebhaft und gemessen. Die meiste Aehnlichkeit in der Sprachform und in den Gedanken

---

1. Mich. 1, 2—4; 6, 7. 17. — 2. Das. 1, 8; vgl. Hi. 30, 29. — 3. Mich. 1, 16. — 4. Das. 2, 12—13. — 5. Das. 4, 9. 10. 12; 5, 6—7; 7, 1. 4. 10. 17. — 6. Das. 1, 7. 11; 3, 2. 3. 6; 4, 6. 13; 5, 4; 7, 8. 19. — 7. Das. 1, 10—15. So גַּת (aus גֶּרֶת s. m. WB.) mit הַגִּיד, בָּכוֹ (= בְּעַכּוֹ) mit בָּכָה, עַפְרָה mit עָפָר, שָׁפִיר (= שָׁמִיר) mit עֶרְיָה als Gegensatz, צַאֲנָן mit יָצָא, מָרוֹת mit רַע יָמַר, לָכִישׁ und רֶכֶשׁ, מוֹרֶשֶׁת als = מְאוֹרֶשֶׂת mit dem Gegensatze שִׁלּוּחִים נָתַן, אַכְזִיב mit אַכְזָב und מָרֵשָׁה mit יֹרֵשׁ. — 8. Das. 2, 4. 6. 7. 11; 4, 2. 11; 6, 1—8; 7, 7—10. 14. 15. — 9. Das. 2, 12—13; 4, 9—14; 7, 11 f.

hat Micha mit Jesaja, wovon sich eine lange Tafel von Parallelen aufstellen lässt; diese Aehnlichkeit lässt sich aus der Gleichheit der Zeitlage und der Zeitbildung erklären.

d) Das Prophtenbuch Nachum's, des Elkoschiten (709 v. Chr.)[1].

1. *Die Zeitlage während Nachum's Prophetie.* Der jüngste Zeitgenosse Jesaja's, der, zwar noch unter Chiskija[2], eigentlich erst nach dem Tode Jesaja's gesprochen und geschrieben hat, war *Nachum*, der Elkoschite, der noch der Blüthezeit des prophetischen Schriftthums angehörte. Das Verständniss der Nachum'schen Rede und Schrift hängt von der Einsicht in die geschichtliche Zeitlage, in die Verhältnisse Juda's und Assyriens, in die vorangegangenen Thaten der Assyrer in Juda und Aegypten ab, und dieses Zeitgemälde wollen wir hier nach der Bibel mit Hinzuziehung der alten Historiker geben. *Sargon* (reg. 717—714), der Vorgänger *Sancherib's*, zog mit einem assyrischen Heere durch Juda nach Aegypten (715), während sein Feldherr *Tartan* in Filistäa beschäftigt war. Sargon drang bis Oberägypten vor, zerstörte *No-Amon* (Theben) und deportirte viele Oberägypter und Aethioper (715), was *Tirhaka* (reg. 717—698) damals nicht verhindern konnte[3]. *Sancherib* (reg. 714—696) wollte die begonnene Eroberung Sargon's fortsetzen und befestigen, drang daher mit einem grossen Heere über Palästina in Aegypten ein, aber *Tirhaka* in Oberägypten, *Sethos* in Niederägypten, *Stephinatis* in Saïs und ein König von *Chanes* (Anysis)[4] vereinigten sich zur Vertreibung Sancherib's, rückten ihm sogar, Tirhaka an der Spitze, nach, als er auf seinem Rückzuge im Begriffe stand, sich wenigstens die Festungen des südlichen Asiens zu sichern und das Reich *Juda* zu unterwerfen. Chiskija wies die Hilfe Tirhaka's ab, als Sancherib die judäischen Festungen in assyrische Waffenplätze

---

1. In der übersichtlichen Aufzählung des prophetischen Schriftthums oben S. 348 haben wir die Schriften nur nach der gewöhnlichen Anschauung der neueren Exegeten skizzirt, wobei jedoch Manches bei näherer Betrachtung hinfällig erscheint. So z. B. das über die 7 Bücher Jesaja's (nach *Ewald*), über Kap. 6 und 7 des Micha als besondere Schrift eines Anonymus u. s. w. — 2. So *Eichhorn*, *Bertholdt*, *Rosenmüller*, *de Wette*, *Gramberg* u. a. — 3. Jes. K. 20; Nach. 3, 8—10. — 4. Jes. 30, 4.



umwandelte und Jerusalem belagerte; aber Sancherib erlitt vor Jerusalem eine so vollständige und denkwürdige Niederlage (712), dass er mit dem entmuthigten Rest seines Heeres, wie von einem erzürnten Gott gejagt und gepeitscht, nach Ninive eilte. Von da ab (711) datirt der Niedergang der assyrischen Glückssonne. Die Flucht aus Juda gab den Vasallenreichen Babylonien, Medien u. a. das Signal, auf Abfall zu sinnen. Griechische Seeräuber entrissen dem Sancherib die Provinz *Kilikien*, wodurch er genöthigt war, einen Seekriegszug gegen diese zu führen, um es wieder zu erlangen[1]. Der Vasallenkönig *Elibos* von Babylonien (reg. 705—702) versuchte ebenfalls einen Abfall (705), worauf schon sein Vorgänger *Merodach-Baladan* (reg. 721—709) gesonnen hatte, und Sancherib wurde dadurch veranlasst, durch seinen Sohn *Esar-Chaddon* den Abfall zu rächen und diesen zum Vasallenkönig über Babylonien zu machen (712—696)[2]. Besser gelang der Abfall der Meder. Im Jahre 710 machte sich das Vasallenreich Medien unter *Dejoces* von der assyrischen Obermacht los. Dieser wurde der *erste* selbständige König Mediens, eine Dynastie gründend, die im Laufe von 150 Jahren (710—560) vier Könige geliefert hat[3]. Auf *Dejoces* (reg. 709—657), von dem uns auch *Herodot* und *Diodor* erzählen[4], folgte als selbständiger Herrscher *Fravatisch*[5] (Phraortes), welcher 656—635 regierte[6]. Dann folgte *Kyaxares* (635—595)[7] und endlich *Astahag* (Astyages), welcher 595—560 am Ruder war und 560 von Cyrus besiegt wurde[8]. Man darf wohl voraussetzen, obgleich die Chronographen davon schweigen, dass *Dejoces* alle Anstrengungen gemacht haben mag, mit der Losreissung Mediens zugleich die assyrische Hauptstadt *Ninive* zu erobern und zu zerstören. Denn da man dieses von *Phraortes* weiss[9], wenn es ihm auch misslang, da ferner *Kyaxares* im Jahre 630 Ninive wirklich belagerte[10], und als er durch die Skythen 28 Jahre lang in seinem Unternehmen gehemmt worden war, im Jahre 602 es endlich ausführte und Ninive

1. *Eusebios*, chr. arm. I. p. 43. 54. — 2. Alles hier in Kürze Vorgeführte ist bereits oben S. 363—367 ausführlich dargestellt. — 3. Wenn *Eusebios* in den Tabellen 148 Jahre hat, so ist die Berechnung nicht genau. — 4. *Herodot* 1, 95; *Diodor*, nach Exc. II. p. 599 *Wess.* — 5. So lautet der Name auf der Inschrift von Behisutun. — 6. *Herod.* 1, 102. — 7. *Euseb.* I. p. 103 f. — 8. *Justin* 1, 4 f. — 9. *Herodot* 1, 102 f. — 10. Das. 1, 103.

zerstörte, wie *Herodot* und *Eusebios* mittheilen[1], so wird gewiss schon *Dejoces* dies versucht haben (709), obschon es ihm wie dem *Phraortes* misslungen ist. *Nachum* hoffte die Eroberung und Zerstörung Ninive's durch *Dejoces* um 709[2], wie er überhaupt seine ganze prophetische Schrift[3] als ein Orakel oder einen Hochspruch über Ninive bezeichnet[4], und wie auch *Zefanja* unter *Joschija* (639) jene als nahe bevorstehend erwartete[5], ohne dass es eintraf, da das Ereigniss bekanntlich erst 602 sich verwirklichte[6]. Wenn es in dem Buche *Tobi* heisst[7], dass *Asverus* (Kyaxares) in Gemeinschaft mit *Nebuchadnezar* Ninive zerstört hätten, so kann dieses richtig sein, da Nebuchadnezar seit 604 seinem Vater Nabopolasar in der Regierung Babyloniens gefolgt war. — Die Zustände und Hoffnungen in Palästina zur Zeit Nachum's sind ebenfalls noch aus vorliegender Schrift zu erkennen. Die zurückgebliebenen Reste der Zehnstämme haben sich seit 712 völlig dem Judareiche angeschlossen; Israël war wieder unter Chiskija und unter seinen Nachfolgern vereinigt[8], da Assyrien die Eroberungen in Palästina nicht mehr festhalten konnte. Der Prophet Nachum, welcher dem Zehnstämmereich entstammte, betrachtete sich als einen Propheten aus Juda. Sancherib schmiedete in seinem Hochmuthe noch Rachepläne gegen Juda, um die Scharte seiner schmählichen Niederlage auszuwetzen, was Nachum ihm vorhält[9], indem er ihm zugleich die Zerstörung seiner Hauptstadt verkündet (durch Dejoces). „Nicht zweimal wird das Unglück eintreten" ruft Nachum aus[10], d. h. das über Juda herbeigeführte Leid wirst du nicht noch einmal bringen. Ninive kann kein besseres Schicksal als No-Amon unter Sargon erwarten, dessen Zerstörung noch in frischer Erinnerung war[11]. Wenn Sancherib noch über Rache an Juda brütet[12], so kann er seine Wuth doch nur an den dortigen Exulanten ausüben, was er auch gethan. Sein Unglück durch die Meder ist Beschluss Gottes; die Feinde rücken heran, stellen sich in Schlachtordnung auf und Nachum sieht im Geiste die Zerstörung[13].

---

1. *Herodot* 1, 106. 108. *Kyaxares* hatte [illegible] Bündniss mit Babylonien (das. 1, 74). *Eusebios*, chr. arm. — 2. Nach. K. 3. — 3. סֵפֶר חֲזוֹן נַחוּם 1, 1. — 4. מַשָּׂא נִינְוֵה 1, 1. — 5. Zef. 2, 13. — 6. Nach *Eusebios* soll Ninive 605, nach *Josefos* 594 zerstört worden sein, aber diese Daten sind nur annähernd. — 7. Tob. 14, 15. — 8. 2 Kö. 23, 15–20; 2 Chr. 30, 1; 5–11. — 9. Nach. 1, 11. 13; 2, 1. 12. 14. — 10. Das. 1, 9 — 11. Das. 2, 8 f. — 12. Das. 1, 9. 12. — 13. Das. 1, 14; 2, 2. 4; 3, 14.

2. *Lebenszeit und Vaterland Nachum's.* Aus dem Bilde der eben entrollten, durch das Prophetenbuch trefflich illustrirten Zeitlage erkennen wir die Zeit, in welcher die Rede gesprochen und geschrieben wurde. Es ist das Jahr 710—709, als die Meder unter *Dejoces* die grössten Anstrengungen machten, Ninive zu erobern. Mit der uns im Kanon erhaltenen Rede scheint Nachum seine prophetische Thätigkeit und gewiss auch sein Leben abgeschlossen zu haben, da das so zuversichtlich Verkündete ohne Erfüllung geblieben und der Verfasser es weder unterdrückt noch modificirt hat. Als Heimatsort Nachum's wird *Elkosch* angegeben[1], das schon *Epiphanios, Eusebios, Hesychios, Hieronymus* u. a. als einen kleinen in Galiläa an der Ostseite des Jordan gelegenen und zu dem ehemaligen Stammgebiet Simeon gehörigen Flecken bezeichneten[2]. Wenn dieser Flecken im althebräischen Schriftthume nicht vorkommt, so mag dies seiner Kleinheit und Unbedeutendheit zuzuschreiben sein. Als Prophet des Zehnstämmereiches, der wahrscheinlich in verschiedenen Ortschaften Samariens ermahnend und tröstend, drohend und belehrend aufgetreten sein mag (seit c. 730), war er die Veranlassung, dass man Ortschaften und Quellen in Galiläa nach ihm benannte[3]. Bei der Katastrophe der Zerstörung des Israëlreiches (721) wurde er als Unterthan gewiss ebenso hart betroffen und mag mit vielen israëlitischen Volksgenossen nach Ninive gekommen sein, wo er sich mit dem bessern Theile der Exulanten von dem eindringenden assyrischen Heidenthum fern hielt. Denn die unrichtige Annahme vieler Ausleger, dass Salmanasar nur Uebersiedelungen nach Mesopotamien, Babylonien, Medien veranstaltet habe, niemals aber nach dem eigentlichen Assyrien, widerlegt bereits die richtige Auffassung der Tendenz jener Deportationen, und die ausdrücklichen Angaben im Buche *Tobi* bezeugen klar, dass Exulanten der Zehnstämme in *Ninive* und in andern Städten des eigentlichen Assyriens gewohnt

1. Nach. 1, 1 אֶלְקֹשִׁי, bei den Kirchenvätern auch אֶלְקֹשִׁי oder אֶלְקֹשֶׁה geschrieben, s. m. WB. s. v. — 2. Siehe *Knobel*, Proph. II. S. 209 f.; *Winer*, RWB. s. v. Elkosch. — 3. So a) *Kefar-Nachum* (כְּפַר נַחוּם), eine später blühende, auf der Grenze zwischen Sebulun und Naftali, nicht weit vom Genesaret am Einflusse des Jordans und an demselben gelegene Stadt. b) Eine gleichnamige Stadt am *Kischon*, 6 Stunden von Caesarea. c) Eine gleichnamige Quelle in Galiläa, von der uns *Josefos* berichtet. Siehe *Winer* s. v.

haben[1]. Nachum tröstete und ermahnte seine in Assyrien schmachtenden Volksgenossen (von 721—710), wie er es in der alten Heimat im Israëlreiche (c. 730—721) gethan, und wenn von seinen niedergeschriebenen Reden nur die letzte *Massa* über Ninive sich erhalten hat, so kann uns das nicht auffallen, da auch von seinen ältern oder gleichzeitigen Berufsgenossen (*Jesaja*, *Micha* u. a.) sich nur die jüngern Reden erhalten haben. In des Propheten letzter Rede über Ninive merkt man die Spuren der eigenen Anschauung, und bei aller lebhaften Phantasie verrathen die Schilderungen eine genaue Ortskenntniss der berühmten Stadt Vorderasiens, wo er nun sesshaft war. Die nahende Katastrophe durch Dejoces, als Schlag gegen den Zwingherrn seiner Volksgenossen, begrüsste er mit Freuden aus der Nähe, weil er nur die Niederlage von Israël's Feind im Auge hat. Er schildert die uralte[2] Löwenstadt[3] Ninive als eine durch die Tigriskanäle und einen Bach (Khosar) geschützte[4], so dass sie wie in einem Fluss gelegen erscheint[5] und schwer von Feinden zu erstürmen ist, zumal wenn die Schleussen der Kanäle[6] zur Ueberschwemmung der Umgegend geöffnet werden. Ausser ihrem Schutze durch Wasser erwähnt er ihre festen Mauern, ihre Schirmdächer gegen die von den Wällen geschleuderten Geschosse der Angreifer[7]. Als Löwenstadt vergleicht er Ninive mit einem Wildlager, die wilden Krieger mit jungen Leuen; alles Würgen und Morden der Völker, alles Rauben und Ausplündern der Nationen geschieht nur, um die Löwenbrut zu mästen und diese Löwenhöhlen mit Beute zu füllen[8]. Im Treiben dieser Stadt findet Nachum, dass man daselbst den Mord Krieg, Vernichtung Eroberung, Bundesbruch Politik nennt[9]. Der grosse Handelsverkehr machte anfangs Ninive reich, üppig und übermüthig; betrügerische Freundschaft, versteckte Ränke und listige Politik machten es ihr möglich, die kleinen Staaten zu umgarnen und endlich zu erobern[10]. Daraus erkennen wir bei Nachum die örtliche Kenntniss von Ninive, und die Beschreibung der Belagerung und Erstür-

1. Tob. 1, 10; 7, 3; 14, 4. 8. 10. Aus diesem Buche lässt sich sogar ein treffliches Bild über die Israëliten in Ninive entnehmen. — 2. Nach. 2, 9 מִימֵי (עוֹלָם) הִיא; vgl. Gn. 10, 11. — 3. Nach. 2, 12 f. — 4. Sie lag am östlichen Ufer des Tigris und der Khosar fliesst südlich. — 5. Nach. 2, 9 ist zu lesen כִּבְבְרֵכַת מַיִם. — 6. Das. 2, 7 שַׁעֲרֵי הַנְּהָרוֹת. — 7. Das. 2, 6 סוֹכֵךְ. — 8. Das. 2, 12. 13. — 9. Das. 3, 1. — 10. Das. 3, 4.

mung dieser Löwenstadt durch die Meder trägt so sehr das Gepräge des Selbstsehens, dass der Aufenthalt des Propheten daselbst um diese Zeit kaum zu bezweifeln ist. Auch das kühne und lebendige Kriegsgemälde von den angreifenden Medern und den sich vertheidigenden Assyrern, die seltenen Sprachfarben und Wortprägungen zu diesem Gemälde, zeugen von einer wirklichen Anschauung und von einem persönlichen Ergriffensein des Propheten. Die Assyrer bewachen die Veste, schauen nach dem feindlichen Zuge aus, und rüsten sich zum Kampfe[1]; sie bestellen ihre Führer, senden ihre Eilrosse mit den Herolden aus, um die Befehle zu überbringen[2]. Sobald der Kampf näher rückt, eilen sie zu den Mauern, richten die Sturmdächer zu und öffnen die Schleussen[3]. Ebenso charakteristisch schildert er den Einfall der Meder. Die Schilder ihrer Helden sind kupferroth[4], die Gewänder der medischen Kämpfer blutfarbig[5], in blitzenden Stahlwaffen glänzen die Sichelwagen und die Lanzen werden geschwungen[6]. Die Kriegswagen rollen und rennen hastig heran, sie schimmern wie Fackeln, und gleichen dem Zickzack der Blitze[7]. Dejoces ist der Streithammer, welcher das felsenharte Assyrien zerschlägt[8]. Solche und ähnliche Schilderungen verrathen eben den selbsterlebten und mit eignen Augen geschauten Kampf der Meder gegen Ninive, nur dass der Beschreiber vor dem Ende der Katastrophe gestorben zu sein scheint, da der Ausgang seiner Erwartung nicht entsprochen hat. Nachum starb 709 als israëlitischer Exulant in Assyrien[9], und man zeigt noch sein Grab nicht weit von Mosul (Ninive) bei einem Dorfe *Elkosch*[10], das wahrscheinlich durch die dahin wallfahrenden Juden den Namen erhalten hat[11].

3. *Gliederung und Inhalt des Prophetenbuches Nachum.* Die erhaltene prophetische Schrift Nachum's, sein letztes Orakel enthaltend, zerfällt in folgende drei Abschnitte, die schon von der Kapitelabtheilung richtig bezeichnet sind[12]; jeder Ab-

---

1. Nach. 2, 2. — 2. Das. 2, 6 (אַדִּירִים); *Eilrosse* und *Herolde* heissen רִכְבָּה (viell. = רִכְשָׁה) und מַלְאָךְ 2, 14. — 3. Das. 2, 6. 7. — 4. Vgl. *Josefos* AG. 13, 12, 5. — 5. *Aelian*, var. hist. 6, 6. — 6. Nach. 2, 4. — 7. Das. 2, 5. — 8. Das. 2, 2. — 9. So behaupten schon *Michaelis*, *Hezel*, *Grimm*, *Eichhorn* u. a. — 10. Von diesem *Elkosch* und dem Grabe berichten *Assemani*, b. or. I. p. 525; III, 1 p. 352; *Niebuhr*, R. II. S. 352. — 11. *Hitzig* zu Nachum. — 12. Die richtige und wahre Aufschrift 1, 1, die vielleicht vom Verf. selbst herrührt, kommt hier nicht in Betracht.

schnitt zerfällt dann wieder in Strophen von ziemlich gleichmässigen Versgliedern in gleicher Anzahl, und die Gliederung des Ganzen ist eine stufenweis fortschreitende. Der *erste* Abschnitt (K. 1) mit seinen fünf Strophen von je 8 Versgliedern[1] schildert uns in hochdichterischer Sprache und in geflügelter Rede den Zug des rächenden und richtenden Gottes gegen seine und Israël's Feinde, um so das Drohorakel gegen Ninive einzuleiten, wobei diejenigen Eigenschaften Jehova's aufgeführt sind, welche für Ninive's Untergang passen (Vs. 2—3)[2]. Darauf folgt das erhabene Gemälde von den Wirkungen des göttlichen Rachezuges auf die Natur, auf Meer und Ströme, auf Baschan und Karmel, auf den Libanon und auf die Erde, als Fortsetzung der Einleitung (Vs. 4—5), und von da geht der Verfasser über auf die Wirkungen eines solchen Rachezuges auf seine Feinde und auf die übermüthigen Städte derselben, wozu namentlich Ninive gehört (Vs. 6—8). Nach diesen stufenweis einleitenden Strophen bleibt er bei Ninive stehen, aus dessen Mitte die ruchlosen Herrscher (*Pul, Tiglat-Pileser, Salmanasar, Sargon* und *Sancherib*) hervorgegangen sind und wo noch immer Eroberungspläne gegen Juda geschmiedet werden. Er verkündet der Stadt der Völlerei und Schwelgerei, des bösen Sinnes gegen Gott, die grauseste Vernichtung und den jähesten Untergang (Vs. 9—11). Daran wird die Schlussstrophe angeschlossen, in welcher Nachum verheisst, dass mit Ninive's Vernichtung das Joch Israël's zerbrochen werden und, indem die assyrischen Kriegermasse wie Gras bei der Wiesenschur weggemäht, die Tempel mit ihren Götzenbildern zerstört und der von Gott beschlossene Untergang ausgeführt wird, die Demüthigung Israël's aufhören und sich niemals wiederholen werde (Vs. 12—14). In dem *zweiten* Abschnitt[3], welcher aus 6 Strophen von je 8 Versgliedern besteht[4], beschreibt Nachum im Einzelnen die Belagerung und endliche Eroberung Ninive's trotz aller Gegenwehr. Das grausige Bild dieser Katastrophe lässt der Prophet dramatisch und doch in gehöriger Folge vor uns vorübergehen. In der einleitenden, die Handlung überspringenden und Ninive's Zerstörung als vollendete Thatsache vorausnehmenden Strophe (Vs. 1—3) geht

1. Diese sind: 1, 2—3; 4—5; 6—8; 9—11; 12—14. — 2. Vgl. Am. 1, 14. — 3. Nach. K. 2. — 4. Das. 2, 1—3; 4—5; 6—8; 9—11; 12—13; 14. Die letzte Strophe hat nur 5 Versglieder.

der Prophet vom Ende aus zu den Folgen des Ereignisses über. Er sieht die Heilsboten auf den zwischen Assyrien und Judäa liegenden Bergen nach Zijon eilen, um den Untergang Ninive's zu verkünden, da Juda noch in Furcht vor den Assyrern war[1]. Nach dieser Vorausnahme des Schlusses, wie dies oft bei den Propheten vorkommt, beschreibt die 2. Strophe (Vs. 4—5) das Nahen der Meder, ihre Rüstungen, Gewänder, Sichelwagen, Lanzen und ihre grosse Tapferkeit und stürmischen Angriffe, die folgende Strophe dagegen (Vs. 6—8) die Gegenwehr der Assyrer, deren Herrscher seine Feldherren (Addirim) entbietet, die Mauern besetzen und die Schirmdächer richten lässt, die Schleussen öffnet und, um die Götter günstig zu stimmen, die Königin (*Huzzab*) öffentlich auf dem Scheiterhaufen opfert[2], ohne jedoch die Meder zurückweisen zu können. Die darauf folgende Strophe (Vs. 9—11) schildert die einzelnen Momente der Eroberung. Die zahlreichen Einwohner zerstieben, die Krieger fliehen, die Befehle der Obern nicht achtend; die anrückenden Meder plündern die reichen Schätze und Kostbarkeiten Ninive's, und nur Oede, Jammer und Verzweiflung bleiben übrig. Wenn so die Eroberung vollendet ist (Vs. 12—13), sieht man sich nach der Stätte um, wo einst die riesige Löwenstadt und das Räubernest gestanden. Die letzte Strophe (Vs. 14) drückt dieser Verkündigung das Siegel der Gewissheit auf. — In dem *dritten* Abschnitt[3], aus 9 Strophen von je 8 Versgliedern bestehend[4], schildert Nachum die Verschuldung, die Laster und die Grausamkeiten Ninive's, wodurch es den schimpflichen Untergang verdient hat. Als ehemalige Stadt des Blutes, wo man den Mord mit dem Namen Krieg, Raub mit dem der Eroberung belegte, brechen jetzt beim Entscheidungskampf mordende Feinde ein, so dass man über Leichen stolpert (Vs. 1—3). Als Umgarnerin kleiner Staaten durch betrügerische, arglistige Politik, als eine Stadt, die einer Dirne gleich ihre Eroberungen durch ver-

1. 2 Kö. 33, 11; Esr. 4, 2; *Eusebios*, chr. I. p. 53—54. — 2. Die Königin heisst הֻצַּב (s. m. WB. s. v.), wenn eranisch, dann von *huz* (pers. *chusch*) *schön*, und *ab* (pers. *ab*) *Glanz* d. h. *Schönstrahlende*, wenn semitisch, von הֻצְהַב abzuleiten. Die Worte גֻּלְּתָה הֹעֲלָתָה heissen: *sie wurde öffentlich vorgeführt und verbrannt als Opfer.* Bei den Semiten wurde der Erstgeborne bei eintretenden Kalamitäten geopfert. — 3. Nach. K. 3. — 4. Diese sind: 3, 1—3; 4—5; 6—7; 8—9; 10—11; 12—13; 14—15; —1617; 18—19.

steckte Ränke gewonnen, wird sie nun als Metze behandelt, als Gegenstand des Widerwillens und Abscheues, so dass Keiner ihr Mitleid bezeugt, Niemand um sie trauert (Vs. 4—5; 6—7). Das Schicksal der oberägyptischen, am Nil gelegenen festen Stadt *No-Amon* (Theben, Diospolis), welche trotz ihrer natürlichen Festigkeit und bei allem Muthe der Patrosäer, bei allem Beistande der afrikanischen Hilfsvölker von *Sargon* zerstört wurde, kann als Vorbild *Ninive's* gelten (Vs. 8—9; 10—11). Nachdem die Festungen, die Kastelle Assyriens mit ihren Verschanzungen gefallen, die nach Ninive führenden Pässe in Folge der Feigheit der Assyrer erobert worden sind, waren die Hemmnisse beseitigt (Vs. 12—13; 14—15). Weiter führt der Prophet aus, dass die Heeresmassen der Assyrer, in 3 Klassen getheilt[1], den Heuschrecken zur Zeit der Kälte gleichen, indem sie verschwinden (Vs. 16—17). Die Sorglosigkeit der Obern hat das Reich zerrüttet und die sonst so gewaltigen Heerführer vermochten es nicht zusammenzuhalten, so dass die nun von den Medern beigebrachte Wunde unheilbar geworden ist (Vs. 18—19).

4. *Geist und Form, Darstellung und Styl, Rhythmus und Strophenbau.* Nachdem über das Leben und Wirken unseres Propheten, über den stofflichen Inhalt seiner dreigetheilten Schrift schon das Nöthigste beigebracht worden, so bleibt uns nur übrig, die ästhetische Seite zu betrachten. Der *Geist* dieser beschreibenden und schildernden Orakel ist der des glühenden Hasses gegen Assyrien, zu dessen Exulanten eben Nachum gehörte und dessen wilde und blutdürstige Eroberungssucht er in der Nähe gesehen. Dieser Rachegeist wird nicht durch Herbeirufung von Gottes Erbarmen und Gnade, von eingestreuten sittlichen oder theokratischen Lehren gemildert, sondern durch eine erhitzte Einbildungskraft noch so gesteigert, dass sogar die rednerische Ebenmässigkeit darunter leidet. Fast scheint es, als hätte Nachum sein Buch nur zum Troste und zur Beruhigung seiner von Hass gegen Sancherib erfüllten Mitexulanten geschrieben. Die *Darstellung* ist aber vorzüglich und in jeder Beziehung hochdichterisch; die reiche und lebhafte Phantasie, die Fülle der passenden Bilder[2], die

---

1. Sie werden לְכְלִים (*Fusskrieger*), מְנְזָרִים und טִפְסְרִים genannt (s. m. WB. s. vv.). Die 3 Wörter sind assyrisch. — 2. Nach. 1, 8. 10; 2, 5. 9. 12—14; 3, 12. 15—17.

Frische, das Malerische und Anschauliche der sprachlichen Farbe[1] geben seiner Beschreibung einen eigenthümlichen Reiz, und es kann nicht auffallen, wenn zuweilen der hohe Schwung der Begeisterung, der kühne Flug der Phantasie in einem Kampfe mit Worten und Bildern erscheint, der die rednerische Ebenmässigkeit zerstört und die sonst klare Disposition zerreisst. Das Abspringen von einem Gedanken zum andern, das Aufgeben einer begonnenen Gedankenmalerei und der rasche Uebergang zu einer neuen Zeichnung, geht aus dem ungezügelten Schwung des Dichters hervor. Die Sprache und der Redeausdruck ist in Folge dessen auch eigenthümlich, befremdend und seltsam, und der Leser wird dadurch in eine etwas fremdartige Sphäre versetzt. Die seltene Schreibung und Aussprache bekannter Wörter[2], die Assonanzen[3], die ganz neuen Nominal- und Verbalbildungen[4], namentlich die wahrscheinlich aus dem Assyrischen genommenen Wörter[5] geben der kleinen Schrift ein fremdartiges Gepräge. Ganz in diesem Charakter ist auch der Rhythmus, der Parallelismus und der Strophenbau, d. h. wenn auch im Ganzen klassisch, regelmässig und gemessen, doch zuweilen hüpfend und springend und daher unregelmässig[6].

e) **Das Prophetenbuch Zefanja's** (640—626 v. Chr.)[7].

1. *Leben, Zeit und schriftstellerischer Charakter Zefanja's.* Als die letzte uns erhaltene Schrift der assyrischen Epoche (775—625) gilt das Prophetenbüchlein eines gewissen *Zefanja*, dessen schriftstellerische Zeit als die der Regierung des *Joschija* (639—609) angegeben wird und dessen Familienursprung bis auf einen Urgrossvater *Chiskija* zurückgeführt wird[8]. In Betracht, dass hier gegen Gewohnheit und Brauch die Genealogie über den Grossvater hinausgeht, um nur zu dem letzten in der Reihe der Ahnen bedeutenden *Chiskija* zu kommen, und dass bis zur Zeit des Zefanja ausser dem Judäerkönig Chiskija dieser Name gar nicht geschichtlich vorkommt und hervorragt,

---

1. Nach. 2, 2 f.; 3, 2—3. 12 f. — 2. קַנּוֹא = קַנָּא, סְעָרָה = שְׂעָרָה, גְּבּוֹרֵיהוּ = ־רָיו, מֹטֵהוּ = מַשֵׂהוּ, מַלְאָכֵכֵה = ־כֵךְ, נָפֹשׁוּ = נָפְצוּ, וַיַּבְּ־ = וַיַּבְּשֵׁהוּ u. a. — 3. Z. B. סְבֻאִים auf סְבֻכִים u. a. — 4. Z. B. נִבֵּל, גְּוִיָּה, פֶּרֶק, רֶכֶבָה, תְּכוּנָה, הֻלָּה, הִשְׁתַּקְשֵׁק, רוֹצֵץ, מְצוּרָה, מֵפִיץ u. a. — 5. So wahrscheinlich פְּלָדוֹת, סֹכֵךְ, הֻצַּב, רְכָלִים, טִפְסַר, מִנְּזָר u. a. — 6. Das Geographische im Nachumbuche ist in *Tuch's* Abh. de Nino urbe (Lpz. 1841) erklärt. — 7. Vgl. ob. S. 345 f. — 8. Zef. 1, 1.

dass ferner das Zeitalter Chiskija's und die Generation aufwärts zutrifft und dass unser Zefanja sich stets als einen Judäer gibt, kann man mit *Ibn Esra* [1] und *Huetius* [2] übereinstimmen, dass er von einem zweiten Prinzen des Chiskija mit Namen *Amarja* abstamme, woraus die sonst auffällige Angabe seines Stammbaumes erklärlich wird. Woraus die spätere Sage erflossen, dass unser Prophet aus dem Stamme Simeon gewesen sei, aus dem (sonst unbekannten) Orte *Sarabaṭah* oder *Baratta* [3], ist uns unerklärlich und hat in der jüdischen Ueberlieferung keine Stütze. Die Zeit der prophetischen Thätigkeit Zefanja's, welche in der Ueberschrift nur allgemein als Regierungszeit Joschija's (639—609) angegeben ist, erhält aus dem Prophetenbüchlein selbst die nähere, einschränkende Bestimmtheit, dass diese Thätigkeit sich etwa von 640 bis 625 erstreckt haben mag. Dies ergibt sich: 1) *aus der Schilderung und Zeichnung der religiösen Zustände.* Der Götzendienst, durch Menascheh und Amon von 696—640 so fest eingepflanzt, dauerte, wenn auch nicht in voller Blüthe, in den ersten zehn Regierungsjahren Joschija's noch fort im Judareiche und in Jerusalem [4]. Insofern unter *Baal* der heidnische Kult überhaupt verstanden wird [5], nennt Zefanja das damalige heidnische Wesen „*Rest des Baal*" [6]. Noch waren in Juda Götzenpriester (Kohanim) und heidnische Religiosen (Kemarim), welche den Kult leiteten und Wahrsagerei trieben; das Volk räucherte noch auf den Dächern zu Ehren der Himmelsheere, es schwur bei dem ammonäischen Gotte Milkom und nebenbei auch bei Jehova. Zu diesem heidnischen Wesen gehörte auch der filistäische Brauch, über die Tempelschwelle zu hüpfen und fremdländische Gewänder zu tragen. Gegen alle diese Zustände [7], welche nur 639—629 möglich waren, droht Zefanja mit einem schrecklichen Strafgerichte Gottes. Daran schliessen sich die andern nur in der erwähnten Zeit stattgefundenen unsittlichen Zustände [8]. Es gab eine Klasse des Volks, die zwar nicht dem Götzendienst huldigte, aber sich auch nicht um Gott kümmerte, weder vom Gesetz noch von

1. *Ibn Esra* im Comm. — 2. *Huetius*, dem. ev. prop. IV. — 3. *Epiphanius*, *Dorotheus*, *Isidor* u. a. — 4. *Joschija* hat zwar schon im 4. Jahre seiner Regierung angefangen, das heidnische Wesen abzuschaffen (2 Chr. 34, 3 f.), jedoch die wirkliche Reform begann er erst mit seiner Mündigkeit, in seinem 18. Lebensjahre oder im 10. Jahre seiner Regierung (629). — 5. Hos. 2, 10. — 6. Zef. 1, 4. — 7. Das. 1, 4—6. 8. 9. — 8. Das. K. 1.

der Sittenlehre etwas wissen wollte, eine andere, welche Gottes Wirksamkeit in der Welt leugnete und daher gar nicht aufgeschreckt werden konnte, eine noch andere, welche zwar im Tempel Opfergaben darbrachte, aber diese waren durch Gewalt und Betrug gewonnen[1]. Er spricht auch von der unersättlichen Gewinnsucht der Volksleiter, von Propheten, welche die Offenbarung fälschen, von Priestern, welche die Heiligthümer entweihen und das Gesetz mit Füssen treten[2]. — 2) *Aus der Androhung der Zerstörung Ninive's.* Zefanja verkündet den nahe bevorstehenden Untergang des assyrischen Reiches, der grossen Weltmacht, die Zerstörung Ninive's und deren Umwandlung in eine Ruinenstätte, wo heerdenweis Wüstenthiere hausen, wo auf den Knäufen der emporstarrenden Säulen der zerstörten Paläste Wüstenvögel nisten werden, so dass die einstige Stadt des Lärmens und Getümmels, welche so hochmüthig auf andere Residenzen herabsah, ein Gegenstand des Staunens und Mitleids sein wird[3]. Dies traf aber ein unter dem gewaltigen Mederkönig *Kyaxares* um 630, welcher die Belagerung Ninive's wieder unternahm, nachdem die frühere unter *Dejoces*, von welcher *Nachum* gesprochen, nicht ausgeführt war[4]. Freilich ist die Ausführung durch Kyaxares bei der Dazwischenkunft der Skythen um 28 Jahre verzögert worden, so dass Ninive erst 602 von Kyaxares wirklich zerstört ward. Bei der endlichen Zerstörung Ninive's durch Kyaxares im genannten Jahre war der medische König früher mit *Nabopolasar*, König von Babylonien, verbunden, welcher sich seit 625 frei gemacht hatte[5]. — 3) *Aus der Beschreibung des furchtbaren Heereszuges der Skythen*[6]. Zefanja spricht von einem grossen feindlichen Heere, das in Palästina, Filistäa, Ammon und Moab einbrechen und für Israël wie für die Heiden ein strafendes Gottesgericht herbeiführen werde[7]; bald aber schafft es Jehova wieder fort[8]. Da diese feindlichen Horden nicht namentlich genannt sind, so hat man zwar zunächst an die Chaldäer gedacht. Aber die Chaldäer wurden erst 625 unter Nabopolasar selbständig und gründeten erst zu dieser Zeit ein gesondertes Reich. Der Conflict mit Juda trat erst nach

1. Zef. 1, 6. 9. 12; 3, 2—3. — 2. Das. 3, 3—4. — 3. Das. 2, 13—15. — 4. *Herodot* 1, 103. 105. 185; *Eusebios*, chr. zu Ol. 43, 1. — 5. *Eusebios*, chr. arm. I. p. 54; nur steht dort fälschlich Astyages für Kyaxares. — 6. Siehe über denselben oben S. 374—375. — 7. Zef. 1, 7. 12—14. 16. — 8. Das. 3, 15.

Joschija's Tode ein. Es bleibt uns nur übrig, an den Zug der Skythen (627) zu denken, welcher in Palästina und Filistäa eindrang, nach Aegypten, wo damals Psammetich regierte, ging und überall Spuren der Verwüstung zurückliess[1]. Da die Chaldäer nirgends hier erwähnt werden, so kann Zefanja's Thätigkeit über 625 hinaus sich nicht erstreckt haben.

2. *Gliederung des Inhalts der Reden.* Die Schrift Zefanja's zerfällt in 3 Reden, welche mit der Kapiteleintheilung zusammenfallen. Jede Rede zerfällt wieder in Strophen, die grosse Einschnitte bilden und von ungleichen Versgliedern sind, wie überhaupt diese Schrift mehr von der Poesie sich entfernt und auch im rhythmischen Gang, in der strengen Einhaltung des Parallelismus nachlässig ist. Die erste Rede (K. 1), welche im Allgemeinen das Hereinbrechen eines göttlichen Gerichtstages über Juda und deren Hauptstadt in einem Drohorakel verkündet, schildert in der 1. Strophe[2] die Vernichtung in der Natur, sowie die der frevelnden Menschen mit ihren einstürzenden Häusern, besonders in Juda und Jerusalem, wo die Reste der Götzendiener, die Baalpriester und Götzenpropheten, die Sternanbeter und die gottlosen Parteien vertilgt werden sollen. In feierlicher Stille wird an diesem Gottestag ein grosses Opfermahl angerichtet werden; die sündigen Judäer werden die Opferthiere, die Assyrer die Gäste als Verzehrer sein. Die 2. Strophe[3] spezialisirt die zu Bestrafenden und zeichnet die Vorgänge bei der Ausführung. Die Katastrophe der Opferung wird namentlich ergehen über die Volksfürsten, die Prinzen des davidischen Hauses, d. h. die Oheime und Brüder des Königs, über die durch die Kleidung sich entnationalisirenden Reichen, die fremde Bräuche annehmenden Priester, die durch Gewalt und Betrug ihre Opfer beschaffen. Beim Heranrücken der Assyrer am Tage des Gerichts wird die Klage vom Fischthor her[4], von dem neuesten Stadttheile her um den Ofel[5] erschallen und die Kenaanäer des jerusalemischen Handelsquartiers *Machtesch* werden über die Verluste ihrer Silberlasten trauern. Die 3. Strophe endlich[6] schildert den Gerichtstag nach allen Momenten seiner Erscheinung und Wirkung. Die Feinde werden die dunkelsten Winkel durch-

1. Siehe ob. S. 374. — 2. Zef. 1, 2—7. — 3. Das. 1, 8—11. — 4. In der Unter-Stadt, nördlich vom Schafthor gelegen. — 5. 2 Chr. 33, 14 (מִשְׁנֶה). — 6. Zef. 1, 12—18.

suchen; sie werden die Verstockten, die Sorglosen und an Gottes Wirksamkeit Zweifelnden aufschrecken, Häuser, Weinberge und Vermögen ihnen entreissen. Nach dieser malerischen Schilderung des Strafgerichts mit seinen Schrecken erklärt es der Prophet als Einbruch eines feindlichen Heeres am bestellten Tage, wobei die Menschen gleich den Blinden keinen Ausweg finden, Gut und Leben gefährdet sind und Gott Vernichtung und Schreckniss anrichtet. — Die 2. Rede (K. 2) ist durch die erste motivirt und hat 5 Strophen[1]. Sie fordert zur Busse auf, um das nahende Unglück abzuwenden, und kündigt dann durch eben diesen Feind (die Assyrer) den Untergang Filistäa's, des palästinischen Küstenlandes, des Volkes der Kreter, Moab's und Ammon's, der Küstenländer des mittelländischen Meeres und der Aethioper in Oberägypten an, die sämmtlich durch Assyrien, theils als Strafe für ihr Verhalten gegen Israël, theils um sie für die Erkenntniss der Jehovareligion empfänglich zu machen, gezüchtigt werden sollen. In der letzten Strophe (Vs. 13—15) verkündet der Prophet den endlichen Untergang Ninive's durch Kyaxares, nachdem Assyrien als Gottesgeissel gedient. — Nach Abschweifung des Propheten in der 2. Rede, durch seine Bedrohung der mit Juda in Berührung kommenden Völker, kommt er in der 3. Rede wieder zu Jerusalem, der unbussfertigen Stadt, welche durch Strafgerichte, wie die Heiden, geläutert werden soll. In der 1. Strophe[2] beschreibt er, nach einer Anrede an die widerspenstige, befleckte und gewaltthätige Stadt Jerusalem, die mannigfachen Vergehen der verschiedenen Klassen ihrer Bewohner, die Sünden ihrer weltlichen und priesterlichen Vorgesetzten, ihrer Fürsten und Reichen, ihrer Richter und Propheten, von jeder Klasse die charakteristischen Vergehen vorführend. Die 2. Strophe[3] geisselt ihre Nichtbeachtung der warnenden Beispiele und des Vorbildes Gottes in Bezug auf Gerechtigkeit. Die 3. längere Strophe[4] kündigt ihr das Hereinbrechen des Strafgerichts an, weil sie sich nicht warnen liess, nur dass Gott vorerst über die Völker zu Gerichte sitzen will und durch die Strafe die Hindernisse der Theokratie wegschafft. Wenn alle Völker sodann eine reine Lippe zur Anbetung Jehova's bekommen und das gleiche Joch der Gottesverehrung

1. Zef. 2, 1—3; 4—6; 7—9; 10—12; 13—15. — 2. Das. 3, 1—4. — 3. Das. 3, 5—7. — 4. Das. 3, 8—13.

tragen, wenn selbst von jenseits der Ströme Aethiopiens (Meroe's)[1] die dem grossen Gerichtstag entronnenen Anbeter, welche die Zerstreuten genannt werden, als Zeichen der Anerkennung dem Jehova Gaben bringen, dann wäre es für Jerusalem passend, den Hochmuth zu brechen und sich aus dem vernichtenden Zustand des Gottesgerichts zu erheben. In der nächsten Strophe[2], die erst eine geraume Zeit später geschrieben ist, als der angedrohte Gerichtstag nicht eingetroffen war, schildert der Prophet den Triumph über den Erlass der Strafe. Wie ein echter Patriot und ohne prophetischen Egoismus fordert Zefanja Jerusalem zur Freude auf, dass der von Gott durch ihn angedrohte Gerichtstag, in einer Invasion der Assyrer bestehend, nicht gekommen ist. Das Strafgericht ist abgewendet, die Feinde, die Assyrer, durch die Eroberung Ninive's von dem Mederkönig Kyaxares weggefegt, so gut wie durch Jehova, den wahren König Israël's. Juda empfindet die Katastrophe nicht, Jehova ist wieder in seiner Mitte; furchtlos und thatkräftig verjüngt es sich zu neuem Glücke und Jehova ist wieder da als Held und Heiland, der in seiner Liebe zum Volke über manche Sünden schweigend hinweggeht. In der letzten Strophe[3] verheisst Zefanja den von der Festversammlung abwesenden Betrübten, den Exulanten in Assyrien, welche mit der Schmach der Sklaverei belastet sind, die Rückkehr, da Gott den Peinigern vergilt, die ermattete und irrende Heerde sammelt und ihre Schmach zu Ruhm und Preis in allen Ländern macht. — So stellt sich der Inhalt dieser Schrift als eine Verarbeitung und Aufreihung verschiedener Reden Zefanja's heraus, welche verschiedenen Zeiten angehören.

3. *Geist und Form, Darstellung und Sprachfarbe dieses Prophetenbüchleins.* Unter allen Büchern dieser Klasse in der assyrischen Zeit steht das Zefanjabuch am niedrigsten, und erreicht weder Jesaja und Secharja ben Jeberechja, noch Micha und Nachum. Da sind keine tiefen, grossartigen Gedanken, kein Fortschritt in dem religiös-sittlichen Element der Reden, und nur die gewöhnliche vorangegangene Anschauung spiegelt sich in diesen Prophetien wieder. Selbst die Ausschau auf eine künftige Ausbreitung der religiösen Erkenntniss bei den Heiden[4] ist nur ein Nachhall aus Jesaja, da er doch dem

1. Siehe Jes. 18, 1. — 2. Zef. 3, 14—17. — 3. Das. 3, 18—20. — 4. Das. 2, 11; 3, 9—10.



Partikularismus einen Platz einräumt[1]. Die *Darstellung* hat nichts Besonderes und Vorzügliches, kann auf Mustergültigkeit keinen Anspruch machen, und gleicht höchstens den Reden Jirmija's. Wenn er zuweilen lebendig und munter seine Gedanken fortführt[2], sie anschaulich und spezialisirend darstellt[3], so zeigt doch alles schon den Verfall der klassischen Prophetie. Denn die originellen Bilder, die bildlichen Ausdrücke, die Wortspiele und Paronomasien geben der prophetischen Diction noch nicht die Klassicität. Die Ueberwucherung der matten Prosa, der häufige Mangel eines gemessenen künstlerischen Rhythmus, der unregelmässige Parallelismus, die Unregelmässigkeit der Strophik, alles dies charakterisirt vollständig die Darstellungsform. Die Sprachfarbe wird theils durch neue seltsame Nennwörter mit unklaren und undurchsichtigen Bedeutungen[4], theils durch Zeitwörter oder Partikeln mit besondern Bedeutungen[5], durch unbekannte Namen von Oertlichkeiten[6] oder ganz dunkele Phrasen[7] unrein.

VIERTE EPOCHE (625—535 v. Chr.).

Die 90 Jahre der babylonischen Zeit. Chronologische Gliederung und Gepräge dieser Epoche. Umschau über das Schriftthum dieser Zeit.

1. *Umschau über diese Epoche. Die babylonische Herrschaft.* Die vierte Epoche der grossen *dritten* Periode, die doch von der Pflanzung des Königthums bis zum Ende des babyl. Exils (1075—535) reicht, umfasst einen Zeitraum von 90 Jahren (625—535), welcher der assyrischen Epoche gegenüber *die babylonische Zeit* genannt wird[8]. Wenngleich vermöge des auf Israël lastenden politischen Druckes, des nachtheiligen Einflusses auf die religiöse und schriftstellerische Entwickelung, die babylonische Zeit nur eine Fortsetzung der assyrischen war,

---

1. Zef. 2, 7. 9; 3, 19 f. — 2. Das. 1, 11. 12; 2, 5, 15; 3, 14—16. — 3. Das. 1, 10. 12; 2, 6. 7. 9. 10. 11. — 4. So מַכְשֵׁלוֹת *Einsturz;* נְטִיל *Last;* מִכְרֶה *Grubenort.* — 5. So אָסַף = כָּסַף *einziehen;* מָרָא = מָרָה; נְצַדּוּ = נִתְּצוּ; הִשְׁכִּים *eifrig betreiben;* אַךְ *gewiss.* — 6. So מִשְׁנֶה n. p. eines neuen Stadttheils und מַכְתֵּשׁ n. p. eines Krämerquartiers in Jerusalem. — 7. Z. B. עֲתָרַי בַּת פּוּצַי u. a. — 8. Vgl. über die erste Epoche ob. S. 185 f.; über die zweite Epoche ob. S. 191 f.; über die dritte Epoche ob. S. 331 f.

so muss sie doch als für Israël verschieden angesehen werden, weil sie nicht blos das düstere Bild eines verhängnissvollen Kampfes, sondern eines völligen Unterliegens gibt. Eine tragische, erschütternde Katastrophe, die gänzliche Zertrümmerung eines Staatslebens durch eine rohe tyrannische Weltmacht, muss nothwendig tiefer in das geistige Leben eines davon betroffenen Volkes einschneiden. Der vom heimatlichen Boden in Juda und Jerusalem ins Elend geschleuderte Dichter und Prophet wird in seinen Geistesschöpfungen gewiss stets eine andere Stufe einnehmen. Wegen der allgemeinen Zerrüttung der staatlichen Verhältnisse Juda's und wegen der vollständigen Auflösung des Reiches in dieser Epoche ist schriftstellerisch hier alles viel tiefer als in der assyrischen gesunken. Der hohe Flug der Dichter ist gelähmt und die Sänger schlagen höchstens die Töne der Klage an. Die Propheten haben in ihren Kämpfen und Leiden die Sprache der Kunst verlernt, ihre Reden und Prophetien vermögen sich nicht zur Sonnenhöhe der Kunstsprache zu schwingen. Alle sind von der nahe bevorstehenden Volkstragödie schmerzlich betroffen, oder von der vollendeten Katastrophe so zermalmt, dass nur an die ächzende Klage, an die niederbeugenden Vorwürfe, an die lindernden Tröstungen, nicht aber an die künstlerische Form der Reden gedacht werden konnte. Die chronologischen Anhaltspunkte für das Schriftthum dieser düstern 90jährigen Epoche bilden die babylonischen Könige dieser 90 Jahre in chronologischer Folge und nebensächlich schliessen sich ihnen noch die wenigen Vasallenkönige von Juda nach ihren Regierungsjahren an, indem durch beide Zeitlisten erst Verständniss und Beurtheilung der Schriften dieser Zeit möglich wird.

2. *Synchronismus mit den babylonischen Königslisten.* Die älteste Geschichte Babyloniens bis 625 v. Chr., wie sie *Berossos* gibt[1], dürfen wir theils ihrer Dunkelheit wegen, theils auch wegen der nicht zu erzielenden Uebereinstimmung mit den hebräischen Nachrichten ganz beiseit lassen, zumal sie unsere Epoche nicht berührt. Auch von dem Verzeichnisse des ptolemäischen Canons, welches 19 babylonische Könige seit *Nabonasar* (747 v. Chr.) für den Zeitraum von 210 Jahren (747—537) aufzählt[2], kann uns nur derjenige Theil in-

---

1. Siehe *Eusebios*, chr.; *Synkellos*, chronogr.; gesammelt von *Richter* (Lpz. 1825, 8). — 2. Dieses Verzeichniss wurde durch *Berossos* (bei *Jo-*

teressiren, der die von uns zu beschreibende Zeit berührt. Im Jahre 625, dem 14. Jahre der Regierung *Joschija's*, und ebenso im 14. Regierungsjahre des Assyrerkönigs *Sarak*, machte sich der babylonische Vasallenkönig *Nabopolasar* von Assyrien unabhängig und legte den Grund zu dem chaldäisch-babylonischen Weltreich[1]. Nach *Ptolemäos*[2] haben die Chaldäer (Astrologen) im 5. Jahre Nabopolasar's eine Mondfinsterniss beobachtet, was 621 geschehen ist, woraus seine selbständige Regierung um 625 sich ebenfalls ergibt. Assyrien war damals schon vollständig heruntergekommen, hatte die fremden Besitzungen eingebüsst, war einflusslos auf die Begebnisse der damaligen Welt und im Vordergrund stand nur Nabopolasar, der Vater Nebuchadnezar's. Nach 21jähriger Regierung Nabopolasar's (625—604) starb dieser Begründer des genannten Weltreiches[3]. Obgleich Nabopolasar's Name im Hebräischen nicht vorkommt, wir auch nur wissen, dass er seine Herrschaft über Phönikien, Cölesyrien und Mesopotamien[4], nicht aber über Juda ausgedehnt hat, so haben doch die Exulanten in Mesopotamien, wie es scheint, nach der Aera Nabopolasar's gerechnet. Der judäische Exulant am Chaboras-Flusse in Mesopotamien zählte bei einer erhaltenen Vision 30 Jahre nach der Weltregierung eines ausländischen Herrschers, unter welchem er stand, welche Zählung er mit dem 5. Jahre nach der Wegführung Jojachim's identificirt[5], was vollkommen zusammenstimmt. Die Juden im Auslande mögen stets eine nationale und eine fremdländische Aera angewandt haben, nur dass diese Anwendung später aus dem Kanon verwischt wurde und sich vielleicht nur aus Versehen hier erhalten hat. — Nach Nabopolasar's Tode (604) übernahm sein heldenmüthiger Sohn *Nebuchadnezar* die Herrschaft des chaldäisch-babylonischen Reichs und regierte 43 Jahre, d. h. von 604—561[6]. Aber schon für die letzten 2 Jahre seines Vaters oder seit 606 wurde er zum Heeresbefehlshaber in Vorderasien und zum Mitregen-

---

sefos und in *Eusebios'* chr. arm.) und durch *Abydenus* combinirt und zu einem richtigen Ergebniss geführt. Der Canon beginnt mit *Nabonasar* (747), nach welchem die Babylonier eine eigene Aera beginnen (s. *Ideler*, Chronol. I. p. 98).

1. Siehe ob. S. 336. — 2. Vgl. *Ideler* in den Berichten der Berl. Akademie (s. oben). — 3. Can. Ptol. — 4. *Berossos* bei *Josefos*, Ap. 1, 19. — 5. Ez. 1, 1. 2. Schon *J. D. Michaelis* hat darin die Zählung nach einer Aera Nabopolasar's gesehen. — 6. Can. Ptol.

ten ernannt[1], so dass Jirmija schon 606 als erstes Jahr der Regierung Nebuchadnezar's ansieht, das mit dem 4. Jahre Jojakim's zusammenfällt[2], in welchem Jahre Nebuchadnezar auch die siegreiche Schlacht bei Kirkession am Eufrat geliefert und Necho II. von Aegypten besiegt hat[3], wodurch ganz Syrien bis an den Bach Aegyptens den Babyloniern überlassen werden musste[4]. Mit diesen 2 Jahren regierte er also 45 Jahre. Noch bei seines Vaters Leben (605), im 5. Jahre Jojakim's[5], nachdem er Necho II. nach Aegypten zurückgedrängt und alle kleinen Völker um Judäa (Syrien, Filistäa, Ammon, Moab u. a.) seinem Reiche einverleibt hatte, kam er vor Jerusalem und machte Jojakim tributpflichtig. Als nach 3 Jahren Jojakim sich von der Tributpflichtigkeit losmachen wollte (602), beorderte Nebuchadnezar ein Truppenkorps verschiedener unterjochter Völker nach Jerusalem und erzwang Tribut und Abhängigkeit[6], ohne gerade kräftige Maassregeln zu ergreifen, da er mit innern Regierungsangelegenheiten beschäftigt war[7]. Im Jahre 598 rückte Nebuchadnezar's Heer abermals in Jerusalem ein, und dies plünderte Stadt und Tempel und führte den 18jährigen *Jojachin* (Jechonja) als Gefangenen, dann zahlreiche vornehme Israëliten und Priester, ins Exil fort[8]. Diese gewaltsame Fortführung nennt man *das Exil Jojachin's*[9]. Der nach Jojachin zum Vasallenkönig von Nebuchadnezar eingesetzte König Ziskija (598) wollte im 9. Jahre seiner abhängigen Regierung sein Joch abschütteln (589). Da erschien Nebuchadnezar abermals mit einer Heeresmacht vor Jerusalem, ordnete die Belagerung, und nach anderthalb Jahren (588) fällt die Stadt. Mit der Zerstörung Jerusalem's und des Tempels, mit der Wegführung der brauchbaren Einwohner Juda's ins Exil wurde der Staat völlig vernichtet. Dieses fällt mit dem 19. Jahre Nebuchadnezar's, seitdem er Mitregent geworden (606), und mit dem 17. Jahre der selbständigen Regierung zusammen[10]. Seine 13jährige vergebliche Belagerung von Tyrus[11], sein Zug nach Aegypten,

1. *Berossos* bei *Josefos*, AG. 10, 11, 1. — 2. Jirm. 25, 1. — 3. Jirm. 46, 2 zusammengestellt mit 2 Kö. 24, 12. — 4. 2 Kö. 24, 7; *Berossos* bei *Josefos*. — 5. 2 Kö. 24, 1, obgleich da kein Datum angegeben; *Josefos* (AG. 10, 6, 1) hat fälschlich das 8. Jahr Jojachin's angenommen. — 6. 2 Kö. 24, 2. — 7. *Josefos*, AG. 10, 11, 1. — 8. 2 Kö. 24, 6—14; 2 Chr. 36, 9—10; Jirm. 22, 24 f.; 29, 2 f. — 9. גָּלוּת יְהוֹיָכִין. — 10. 2 Kö. K. 24. 25; Jirm. K. 39. 52. — 11. *Josefos*, Ap. 1, 21; Ez. K. 26.

sogar bis an die Säulen des Herkules[1], und seine sonstigen Thaten gehören nicht hierher. Er starb 561 v. Chr., je nachdem man seinen Regierungsantritt annimmt, im 43. oder im 45. Jahre seiner Herrschaft. — Der langen und weltgeschichtlichen Regierung Nebuchadnezar's folgte 561 sein Sohn *Ewil-Merodach*[2], der bei seiner Thronbesteigung sofort den judäischen König Jojachin frei liess, nachdem dieser 37 Jahre (seit 598) Staatsgefangener gewesen war. Er machte ihn zum höchsten Beamten an seinem Hofe[3]. Aber schon im 2. Jahre seiner Regierung[4] wurde Ewil-Merodach von seinem Schwager *Neriglissar* (Nergalasar)[5] ermordet (559). Dieser bestieg 559 den Thron des damaligen Weltreiches, aber schon nach 4 Jahren (555) ging sein Leben und sein Thron verloren, und es nahm sein moralisch entarteter Sohn, der noch Knabe war und *Labassoaraskos* hiess, den Thron ein[6]. Eine Verschwörung raubte jedoch auch ihm schon nach 9 Monaten Krone und Leben und einer der Verschwornen, *Nabonetos* (Labynetos), übernahm die Regierung des chaldäisch-babylonischen Reiches (555). Dieser letzte König von Babylonien, welcher 17 Jahre regiert hat[7] (von 555—538), heisst in den hebräischen Urkunden *Beltschazzar*[8]. Er soll nach *Berossos* die Stadt Babel gegen den Eufrat zu befestigt haben, und stand im 17. Regierungsjahre (538), als er von Cyrus angegriffen wurde[9]. Die Dan. 5, 10 erwähnte Königin mag die thatenreiche *Nitokris* des *Herodot* gewesen sein. Ueber das Ende dieses letzten Königs, womit das Ende des chaldäisch-babylonischen Reiches zusammenfällt, haben sich, wenn auch nicht in Bezug auf die Zeit, so doch in Bezug auf die Umstände beim Untergang des chaldäisch-babylonischen Reiches, bei den alten Schriftstellern zwei verschiedene Erzählungsweisen geltend gemacht. Nach einer sagenhaften und mit Wundern durchwürzten Erzählung im Danielbuche, welche nicht auf Geschichte, sondern auf religiöse Belehrung abzweckte, heisst es, dass Beltschazzar (Nabonetos)

---

1. *Josefos*, AG. 10, 9, 7; 10, 11, 1 (nach *Megasthenes*); Ap. 1, 19; *Eusebios*, chr. arm. I. p. 59. — 2. *Berossos* und *Can. Ptol.* — 3. 2 Kö. 25, 27—30; Jirm. 52, 31—34. — 4. Ueber *Berossos* und *Can. Ptol.* s. auch *Niebuhr*, kl. Schriften I. S. 199. — 5. נֵרְגַלְאָסֶר. — 6. *Abydenos* bei *Eusebios*, chr. arm. I. p. 60. — 7. *Berossos*, *Polyhistor*, *Can. Ptol.* Er heisst bei *Josefos* u. a. Nabonedos, Nabonedios, Nabodenos, Nabonidiochos, Naboandelos, Labynetos. — 8. Dan. 5, 1; 7, 1; 8, 1; vgl. Jes. 14, 19 f.; 21, 5. — 9. *Josefos*, AG. 10, 11, 2 und 4; *Eusebios* l. c.

bei einem schwelgerischen Gastmahle die Tempelgeräthe entweihet und dabei seine Götzen gepriesen habe. Da gewahrte der König, heisst es weiter, plötzlich eine Menschenhand, die an die Wand des Speisesaales schrieb. Er erschrickt, beruft die Weisen, diese aber können die Schrift nicht lesen, und er erschrickt noch mehr. Die Königin Mutter (Nitokris) macht ihn auf Daniel aufmerksam. Dieser kommt und deutet die Schrift dahin, dass das Ende der chaldäisch-babylonischen Herrschaft gekommen sei und auf die Meder übergehen werde. Babylon werde noch beim Gelage in der Nacht durch die Meder und Perser erstürmt werden und dabei der König umkommen[1]. Damit stimmt *Xenophon* überein, welcher angibt, Babylon sei in einer Nacht bei einer Festfeier von Cyrus erobert und der König getödtet worden[2]. *Herodot*[3] stimmt wesentlich dem bei. Nach der Erzählung des einheimischen Historikers[4] hat der letzte König *Nabonetos* im 17. Regierungsjahre dem Cyrus eine offene Feldschlacht geliefert, bei welcher Gelegenheit er sich als Besiegter in der Stadt Borsippos einschloss. Später ergab er sich von freien Stücken dem Cyrus und wurde vom Sieger gut behandelt, in die Provinz Karamanien als Vasallenfürst versetzt, wo er in Ruhe starb. — Diese scheinbar ganz auseinandergehenden Berichte lassen sich bei kritischer Berücksichtigung gleichzeitiger Aussprüche von Propheten[5] vereinigen, indem man sie auf einen Mittelpunkt zurückführt, woraus sich beide heterogene Ansichten entwickeln konnten, wie wir weiterhin bei Besprechung des Danielbuches sehen werden.

3. *Die judäische Vasallenherrschaft bis zum Untergange des Reiches* (588). Als 625 v. Chr. an die Stelle des assyrischen Reiches das chaldäisch-babylonische unter Nabopolasar getreten war, hatte *Joschija*, der damalige König von Juda und von den noch vorhandenen Resten des Reiches Israël, bereits seit 6 Jahren (631) seine Mündigkeitsjahre, das 16. Lebensjahr erreicht und bis zu seinem 18. Regierungsjahre (631—621) war das theokratische Regiment, die Ausrottung des Götzendienstes und seiner Priesterschaft zu Stande gebracht[6]. Aber nicht blos in Juda, sondern auch in dem ehe-

---

1. Dan. K. 5; vgl. *Bertholdt*, ferale Belschazaris convivium (Altd. 1740, 8). — 2. Cyrop. VII, 5. 15 f. 26 fg. 29. 30. — 3. *Herodot* 1, 191. — 4. *Berossos* bei *Josefos*, Ap. 1, 20; vgl. *Herodot* 1, 190; *Megasthenes* bei *Eusebios*, chr. arm. I. p. 61. — 5. Siehe Jes. 21, 1—10; vgl. Jes. 14, 3—23. Siehe weiterhin beim Danielbuche. — 6. 2 Kö. 22, 2 f.; 23, 4 f., verglichen mit 2 Chr. K. 34 u. 35.

maligen, seit Salmanasar's Zeit zerstörten Reiche Israël, wo noch in den Trümmern und Ruinen der Stammgebiete Menascheh, Efrajim, Simeon, Naftali u. s. w. Israëliten wohnten, wurden die religiösen und theokratischen Umgestaltungen vorgenommen [1]. Während der letzten Zuckungen des ohnmächtigen assyrischen Reiches und der ersten Jahre Nabopolasar's, der die Erbschaft Assyriens nur allmälig antrat, konnte sich ohne äussere Störung der Trieb nach einer Reichsverbesserung entwickeln und geltend machen. Bei der erstarkten theokratischen Herrschaft Joschija's seit 621, indem er nicht nur das alte Erbe der Zehnstämme, sondern auch die kleinen herrenlosen Nachbarstaaten (Ammon, Moab, Edom, Chamat u. a.) seinem Reiche einverleibte, um das alte davidische Reich herzustellen, war sein Verhältniss mit Nabopolasar freundlich, der vorläufig ihn gern gewähren liess, um Aegypten zu schwächen. Diese Bundesgenossenschaft mit dem Judäerkönige hinter dem Rücken der Assyrer, die sich schon von Chiskija's Zeiten herschrieb, wurde zugleich die Veranlassung, dass Joschija bei eintretender Gelegenheit feindlich gegen Aegypten auftrat. Als daher *Necho II.* (reg. 611—605), der Sohn und Nachfolger Psammetich's, im Jahre 610 einen Kriegszug gegen *Nabopolasar*, den vermeintlichen Vasallen Assyriens, mit einem mächtigen Heere unternahm, um durch Zertrümmerung des geschwächten assyrischen Reiches die besten Theile desselben sich anzueignen, und nun zur See und auf Flotten seine Truppen nach Palästina gebracht und nach der Landung bei Megiddo aufgestellt hatte, um auf dem Landwege nach dem Eufrat zu kommen, da glaubte sich Joschija stark genug, um ihn bei Megiddo entgegenzutreten, wobei er aber die Schlacht und das Leben verlor (609) [2], wie auch *Herodot* von diesem Factum erzählt [3]. — Als nach dem Falle Joschija's bei Megiddo (609) das jerusalemische Volk dessen 23jährigen Sohn *Joachas* zum König erwählte (609), konnte dieser nur 3 Monate und 10 Tage regieren [4]. Denn *Necho II.* wurde durch die gewonnene

1. 2 Kö. 23, 15—20; 2 Chr. 34, 6—7. 9. 21. 33 u. a. — 2. 2 Chr. 35, 20—24; 2 Kö. 23, 29—30. Auf dieses Ereigniss bezieht sich Jirm. 15, 7—9, wodurch das Gemälde sich vollendet. Das Bild: „*ihre Sonne geht unter, während es noch Tag ist*“ soll sich auf die Sonnenfinsterniss des *Thales* beziehen (*Herodot* 1, 74. 103), die 610 eintrat (*Ideler*, Chronologie I. S. 209). — 3. *Herodot* 2, 159. — 4. 2 Kö. 23, 31; 2 Chr. 36, 1—2. Die hierher gehörigen 10 Tage haben sich in der Chronik (II. 36, 9) zu Jojachin verirrt.

Hauptschlacht bei Megiddo Herr von Palästina, schlug sein Quartier in Ribla auf, im nördlichen Theile der Bikea am Orontes[1], wie später Nebuchadnezar, um Truppenzuzüge für sein Hauptziel abzuwarten. Dahin entbot er den Joachas, und erklärte ihn der Krone für verlustig, weil er ohne seinen Willen gewählt worden sei. Darauf wurde er zu Ribla in Fesseln gelegt und nach Aegypten geschleppt, wo er später starb[2]. Nach einer sehr starken Auflage an Gold und Silber setzte *Necho II.* einen andern, den 25jährigen Sohn Joschija's, als Vasallenkönig in Juda ein, bei welcher Gelegenheit dessen Name *Eljakim* in *Jojakim* zum Zeichen der Abhängigkeit umgewandelt wurde (609). Fast 4 Jahre lang (609—605) blieb Jojakim Vasall Necho's II., während welcher Zeit er eine harte Brandschatzung zu erschwingen hatte. Bis 605 unterjochte nun Necho II. viele nahe gelegene Völkerschaften, bis er endlich 605 an den Ufern des Eufrat anlangte, wo er die am Einflusse des Chaboras in denselben gelegene Stadt *Karkemisch* (Kirkession) belagerte[3]. Der chaldäisch-babylonische Thronfolger Nebuchadnezar übernahm den Oberbefehl des Heeres von seinem noch lebenden Vater Nabopolasar schon seit 606. Im Jahre 605 trat er bei Kirkession dem Necho II. entgegen und besiegte ihn in einer entscheidenden Schlacht gänzlich, so dass dieser alle gemachten Eroberungen verlor, ja kaum Ghaza auf seinem Rückzuge halten konnte[4]. Die Babylonier rückten nach, nahmen 604 Syrien, Ammon, Moab[5], drangen widerstandslos in Judäa vor[6], so dass das ganze Land bis zum Bache Aegyptens sich unterwerfen musste und die Aegypter sich nicht mehr über ihre Grenzen hinauswagten[7]. Jojakim wurde nun seit 604 an Babylonien zinsbar, nachdem er es früher an Aegypten gewesen war[8]. Als nach *drei* Jahren (600) Jojakim versuchte, das Joch Babyloniens abzuschütteln, wahrscheinlich auf die ägyptische Bundesgenossenschaft rechnend, war Nebuchadnezar, mit den innern Angelegenheiten des Reichs beschäftigt, von Ergreifung kräftiger Maassregeln so sehr abgehalten, dass er sich begnügen musste, das kleine in Syrien stationirte chaldäische

---

1. *Robins.* III. S. 747 Anm. — 2. Jirm. 22, 10—12 widmet ihm ein kleines Orakel. Der Prophet nennt ihn *Schallum*, weil ein solcher 2 Kö. 15, 13 nur kurz regierte, wie ja *Jehu* auch *Simri* genannt wird 2 Kö. 9, 31. — 3. 2 Chr. 35, 20; Jirm. 46, 1—12. — 4. Jirm. 47, 1; *Herodot* 2, 159. — 5. Jirm. 35, 11; 2 Kö. 24, 2. — 6. Jirm. 35, 11; 36, 9. — 7. 2 Kö. 24, 9. — 8. Das. 24, 1; *Josefos*, AG. 10, 6, 1.

Reservekorps, verbunden mit syrischen, moabäischen und ammonäischen Horden, als Executionstruppe nach Jerusalem abzusenden, so dass die Züchtigung sich bis 598 verzögerte und Jojakim vielleicht in Ruhe starb[1]. Erst seinen 18jährigen Nachfolger Jojachin (598) traf die für Jojakim bestimmt gewesene Strafe für den Abfall. Nach seiner dreimonatlichen Regierung (598) wurde endlich die Stadt Jerusalem erobert, der Tempel geplündert und Jojachin, welcher sich und die Stadt freiwillig ergab, um ein besseres Loos für die Israëliten zu erlangen, wurde mit seinem ganzen Hofstaat als strenger Gefangener nach Babylon geführt. Mit dem Könige und seinem Hofstaate wurden auch zehn Tausend vornehme Jerusalemer, welche durch Besitz, Ansehen u. s. w. ausgezeichnet waren, deportirt[2]. Unter den Exulanten von 598 war auch der Prophet Jecheskel. Man rechnete nun aber nicht blos nach dem Jojachin-Exil (*Galut Jehojachin*), sondern auch die Exiljahre wurden danach berechnet und die Bestimmung der 70 Exiljahre hängt davon ab, ob man das 1. Regierungsjahr des Cyrus (536) oder seinen Tod (529) als Endpunkt annimmt. — Im Jahre 598 setzte Nebuchadnezar Jojachin's Oheim, Zidkija, als Vasallenkönig ein[3]. Dieser letzte König Juda's war weniger schlecht und untheokratisch als schwach und charakterlos, der sich vor den Grossen des Reiches fürchtete, denen gegenüber er seine Ueberzeugung und seine Pläne geheim halten musste und der von falschen Propheten, pflichtvergessenen Priestern, unehrlichen Politikern und widersetzlichen Unterthanen hin und her geschleudert wurde, so dass der Staat nothwendig in Verwirrung gerathen musste[4]. Der schwere Druck von Babylon führte ihn 594 zu Nebuchadnezar nach Babel, um Erleichterungen zu erwirken[5], und als dies nicht mehr half, liess er sich, von ägyptischen Versprechungen verleitet, zum Abfall verlocken (586)[6]. Nun zog ein chaldäisches Heer in Juda ein, eröffnete im 10. Monat (Thebet) des 9. Regierungsjahres Ziskija's (589) die Belagerung Jerusalem's, trieb das zur Hilfe Zidkija's heranrückende ägypti-

1. 2 Kö. 24, 1—7; *Josefos*, Ap. 1, 19. Das 2 Chr. 36, 6—7 von Jojakim's Fortschleppung nach Babel u. s. w. Berichtete bezieht sich auf den Zug Nebuchadnezar's gegen Jojachin im Jahre 598. — 2. 2 Kö. 24, 6. 8. 10. 13. — 3. Das. 24, 17; 2 Chr. 36, 10 f.; Jirm. 37, 1. — 4. 2 Kö. 24, 19; Jirm. 34, 11. 19; 38, 19 f.; *Josefos*, AG. 10, 7, 2 und 5. — 5. Jirm. 51, 59. — 6. Das. 37, 5; Ez. 17, 15; 2 Kö. 24, 20; 2 Chr. 36, 13.

sche Heer unter *Chophra* zurück[1], und nach 1$^1/_2$ Jahren, im 4. Monat (Tammus) des 11. Regierungsjahres Zidkija's (588), wurde Jerusalem von Norden her erstürmt[2]. Zidkija wurde auf der Flucht ergriffen, in Ribla vor ein Kriegsgericht gestellt und geblendet, dann gefesselt nach Babel abgeführt, wo er starb[3]. Im 5. Monat (Ab) des Jahres 588 ging Jerusalem und der Tempel in Brand auf und auch der Rest der Einwohner wurde deportirt. Nebuchadnezar regierte noch 7 Jahre nachher (581). Man hat also für einen Theil dieser Epoche (625—588) nur von 5 Königen (Joschija, Joachas, Jojakim, Jojachin, Zidkija) zu sprechen, von deren Gleichzeitigkeit mit babylonischen und ägyptischen Königen das Schriftthum vielfach berichtet.

4. *Die ägyptischen Könige in ihrer Gleichzeitigkeit mit den assyrischen, babylonischen, israëlitischen und judäischen.* Die vielfache Rücksicht, welche die geschichtlichen, dichterischen und prophetischen Schriften und Schriftstücke auf die ägyptischen Herrscher nehmen, die häufig feindlichen und verderblichen Einwirkungen der ägyptischen Herrscher auf die Geschicke Israël's und Juda's in den letzten 261 Jahren der israëlitischen Geschichte (776—525), machen es dem Literaturhistoriker nothwendig, wenigstens die Hauptfactoren der ägyptischen Herrscherlisten hier zusammenzustellen. Die Geschichtschreiber, Dichter und Propheten führen so oft Aegypten als zweite Grossmacht dem assyrischen oder chaldäisch-babylonischen Reiche gegenüber an, wie es in diesen 261 Jahren so oft verhängnissvoll für Israël geworden und wie es in dieser langen Zeitstrecke Israël bis zu seinem endlichen Untergange begleitet habe, dass ohne deren Herrscherlisten für diese Zeiten das geschichtliche Verständniss nicht möglich ist. In Ermangelung einer bewährten, chronologisch geordneten alten Geschichte Aegyptens, sehen wir uns veranlasst, nach einer kritischen Sichtung der Berichte von *Manethos, Herodot, Diodor, Synkellos* u. a. diese Listen zu geben, und zwar a) *die wichtigsten gleichzeitigen Könige über einzelne Theile Aegyptens* (776—670); b) *die nachherigen ägyptischen Alleinherrscher* (670—525) bis zur Eroberung Aegyptens durch die Perser, was nach *Diodor*[4] im 3. Jahre der 63. Olympiade geschehen ist, d. h. 525 v. Chr.

---

1. Jirm. 37, 5. 11; 39, 1; 52, 4; Ez. 17, 17. — 2. 2 Kö. 25, 5; Jirm. 39, 2. 5; 52, 8. — 3. 2 Kö. 25, 5. 7; Jirm. 39, 5—7; 52, 8. 11. — 4. *Diodor* 1, 68.

A. Gleichzeitige Könige in Aegypten.

1. Tanitenkönige in Niederägypten[1].

776—736. *Petubastes* (40 Jahre)[2].
736—728. *Osorchor* (8 Jahre)[3].
728—718. *Psammis* (10 Jahre).
718—687. *Sethon* (31 Jahre)[4].

2. Die äthiopische Dynastie in Oberägypten[5].

739—728. *Sabako* (12 Jahre)[6].
728—717. *Sevechos* (12 Jahre)[7].
717—698. *Tirhaka* (20 Jahre)[8].
698—687. *Ammeris* (12 Jahre)[9].

3. Die Saïtenkönige in Mittelägypten.

717—710. *Stephinatis* (6 Jahre).
710—705. *Nechepsos* (6 Jahre)[10].
705—698. *Necho I.* (8 Jahre)[11].

Bis zum Jahre 687, also bis in die ersten 9 Jahre des *Menascheh* (696—687), war Aegypten nicht ein Einheitsstaat, sondern ein zerklüftetes Reich, eine Polyarchie, wo nicht selten die verschiedenen Herrscher sich gegenseitig bekämpften. Die

---

1. Die tanitische Dynastie, in צֹעַן residirend. — 2. Sein Regierungsantritt wird bei *Synkellos* auf das 1. Jahr der 1. Olympiade, also auf 776 angegeben. — 3. Man hat fälschlich angenommen, dass סוֹא 2 Kö. 17, 4, an den sich Hosea, der letzte König des Israëlreiches wandte (728), Osorchor gewesen sei. סוֹא ist offenbar aus סְוֶא zusammengezogen und ist mit *Sevechos* zu identificiren, welcher innerhalb der sogenannten äthiopischen Dynastie 728—717 in Oberägypten geherrscht hat (*Wilkinson*). So schon *Winer*, *Ewald* und früher *Marsham*. — 4. Sethon ist der letzte tanitische König der 23. Dynastie, den *Manethos* Ζητ (bei *Africanus*), *Herodot* (2, 141) Σεθῶς nennt und der 31 Jahre regiert hat. Im Jahre 714 trat Sethon dem Sancherib, bei seiner Expedition nach Aegypten, an der Grenze von Aegypten entgegen (*Herodot* 2, 141). — 5. Weil die Aethioper unter *Sabako* in Aegypten eingefallen sind und über Oberägypten in 4 Herrschern 52 Jahre regiert haben, nannte *Diodor* (1, 65 f.), nur Sabako als Herrscher und als Vorgänger der Dodekarchie (s. *Herodot* 2, 137 f.). — 6. *Eusebios* nach *Manethos* bei *Synkellos* p. 140. — 7. Das. — 8. Das. Tirhaka war 714, als auch er dem Sancherib nachrückte (Jes. 37, 9), schon im 3. Jahre König von Oberägypten. — 9. Dieser *Ammeris*, mit 12 Regierungsjahren, ist nach *Eusebios* bei *Synkellos* (p. 143) der 4. äthiopische König — *Diodor* (1, 44) zählt 4 Aethioperkönige in Aegypten —, obgleich er (nach *Manethos*) nicht zur 25. sondern zur 26. Dynastie gezählt wird und zu den Saïten gehört und eigentlich der 1. Saïtenkönig ist. — 10. *Stephinatis* und *Nechepsos* waren Vasallenkönige der Aethioper und zwar zunächst von *Tirhaka*, den *Herodot* (2, 152) mit dem Namen des Begründers der äthiopischen Herrschaft, nächst *Sabako*, belegt. — 11. *Necho I.*, der Vater *Psammetich's*, zum Unterschiede von dem Alleinherrscher *Necho II.* (616—600), nach 2 Kö. 23, 29 f. u. Jirm. 46, 2, wurde nach seiner 8jährigen Regierung von *Ammeris* ermordet, welcher sich hierauf auf den saïtischen Thron (698—687) setzte

Zerklüftung war aber nicht blos auf die so eben erwähnten 3 Gruppen (saïtische, tanitische und äthiopische) beschränkt, da wir aus *Herodot* wissen, dass ein gewisser *Anysis* (zu *Chanes* in Mittelägypten) ebenfalls selbständiger König gewesen ist und 718 sich zu *Sethon* in Niederägypten flüchten musste, um vor *Tirhaka* eine Zuflucht zu finden[1]. Auch *Memphis* hatte eine eigene Herrschaft in Tanis[2]. Den Zeitraum von 687—685 bezeichnen die griechischen Historiker als die 2 Jahre des Zwischenreiches, d. h. als die Jahre eines anarchischen Zustandes vor der Dodekarchie, als die unsichere Reichslage vor der Vereinigung der 12 Herrscher Aegyptens zu einer Union gegen die Eingriffe der äthiopischen Dynasten[3]. Die *Dodekarchie* wurde 685 zu Stande gebracht, d. h. das grosse ägyptische Reich wurde unter die 12 Herrscher vertheilt, welche Union 15 Jahre dauerte (bis 670)[4]. *Psammetich*, ein Sohn von *Necho I.*, war einer der 12 Fürsten, der seinen Antheil am Mittelmeer erhalten hatte. Dieser löste 670 durch Usurpation die Dodekarchie auf und begründete mit Hilfe von Phönikiern, Arabern, Cariern und kleinasiatischen Griechen seine Alleinherrschaft über ganz Aegypten[5]. Von diesem Psammetich ab datirt die Reihe der ägyptischen Alleinherrscher.

B. Reihe der Alleinherrscher über Aegypten.

670—616. *Psammetich*, Sohn des Necho I.[6] (reg. 54 Jahre)[7].
616—600. *Necho II.*, Sohn und Nachfolger Psammetich's (16 Jahre)[8].
600—594. *Psammis*, Sohn und Nachfolger des Necho II. (6 Jahre)[9].

1. *Herodot* 2, 137. 141. חָנֵס ist Herakleopolis, südlich von Memphis; vielleicht ist der Königsname von der Stadt abzuleiten. — 2. Jes. 19, 13. — 3. *Diodor* 1, 66. — 4. *Diodor* l. c. — 5. *Herodot* 2, 30. 152. 157; *Diodor* 1, 67; *Strabo* p. 802. — 6. *Necho I.* wurde 698 von *Ammeris* ermordet. In der 685 gegründeten Dodekarchie befand sich vor 670 sein Sohn Psammetich. Die lange Regierung Psammetich's wird durch die Berichte über sein hohes Alter bestätigt. — 7. Gegen die ausdrückliche Angabe *Diodor's* haben die Chronologen die 15 Jahre der Dodekarchie zu seiner Regierungszeit gerechnet und ihm nur 39 Jahre gegeben. — 8. *Herodot* 2, 159 gibt ihm 16 Regierungsjahre; *Manethos* hat fälschlich 6 für 16. Er gehörte, wie Vater und Grossvater, der 26. saïtischen Dynastie an, und hatte auf die Geschicke des Judareiches seinen Einfluss geübt (2 Kö. 23, 29 f. 34; 2 Chr. 35, 20 f.). Im Jahre 609 schlug er den Joschija bei Megiddo; 606 verlor er bei Kirkession am Eufrat eine Schlacht und damit alle Eroberungen in Asien. Er eroberte aber zum eigenen Schutze Ghaza (Jirm. 47, 1; *Herodot* 2, 159). — 9. *Herodot* 2, 160 f.; er heisst auch Psammetich II. Von ihm erzählt auch *Pausanias* 5, 5.

594—569. *Apriës*, Sohn des Psammis (reg. 25 Jahre)[1].
569—525. *Amasis*, der Nachfolger von Apriës (44 Jahre)[2].
525. *Psammenit*, Sohn und Nachfolger des Amasis (6 Monate)[3].

5. *Chronologische Gliederung dieser Epoche und die hauptsächlichsten geschichtlichen Momente in derselben.* Nach der historischen Ausschau über das allgemeine Gepräge dieser Epoche, nach der Unterlage zum Verständniss des national Geschichtlichen dieses Zeitabschnittes durch den Synchronismus der ägyptischen und babylonischen Herrscherreihen mit der judäischen, kommen wir zur Gliederung dieser Zeit in Hervorhebung der geschichtlichen Hauptmomente. Unsere Epoche von 89 Jahren (625—536) kann, wenn quellenmässig durchforscht, weder in ihrem Beginne noch in ihrem Abschlusse durch eine nationale Abscheidung, durch eine einschneidende Geschichtswendung begrenzt werden. Es fehlt ihr eine ausgeprägte nationale Signatur, ein deutliches, in Ausdruck und Begriff beredtes Schlagwort, wie man sonst „die Richterzeit“, „die Gründung des Königthums“, „die Reichsspaltung“ hat. Denn sie unterscheidet sich von der vorhergehenden Epoche nur durch den Wechsel der eisernen äusseren Gewalt, und ebenso von der nachfolgenden, wenn auch milderen. Am Eingange löst die babylonische Herrschaft die assyrische ab und am Ausgang verdrängt die persische Herrschaft die Babyloniens[4]. Die innere chronologische Glie-

1. Von ihm berichtet nicht nur *Herodot* 2, 161. 169, sondern auch Jirm. 44, 30, wo er חָפְרַע heisst, bei *Manethos* und LXX Ouaphre, Ouaphris. *Manethos* und *Herodot* geben ihm 25 Regierungsjahre und von seinem verderblichen Krieg gegen Kyrene, von der Empörung des Volkes, von seinem Gegenkönig Amasis und seinem Untergang spricht neben *Herodot* auch Jirmija, wenn auch nur andeutungsweise. Mit Apriës hörte die Dynastie des Psammetich auf. — 2. Nachdem Amasis den *Apriës* dem Volke ausgeliefert, welches ihn tödtete, regierte er 44 Jahre in würdiger Weise lange und friedlich, so dass Aegypten unter ihm blühte, wie *Herodot* (1, 30; 2, 134), *Lucan* (9, 155) und *Plinius* (5, 9. 11) berichten. Mit dem Tode des Amasis folgte jedoch noch nicht die Eroberung Aegyptens durch die Perser (gegen *Diodor* 1, 68). — 3. Dieser war der letzte König (*Herodot* 2, 10—15; 3, 1 f.), wurde von *Kambyses* angegriffen, bei Pelusium geschlagen und Aegypten zu einer persischen Provinz gemacht, was bis auf den Untergang des persischen Reiches durch Alexander dauerte. Das 3. Jahr der 63. Olympiade stimmt mit 525 v. Chr. (*Diodor*). — 4. Siehe ob. S. 337. Der Grund, warum die assyrische Epoche (775—625) nicht mit der babylonischen zusammengefasst wurde, ist bereits oben im Hinblick auf das Schriftthum behandelt

derung unserer Epoche ist um so leichter, als hier keine doppelte Herrscherreihe die Zeitfolge erschwert, der ägyptische und babylonische Synchronismus nicht so viele Schwierigkeiten als der assyrische hat, die Exilzeit (588—536) keine inneren chronolgischen Einschnitte darbietet und man überhaupt nur auf die wichtigen Momente der Geschichte Israël's dieser Zeit zu achten hat. Diese sind: 1) *die patriotische Reichsverbesserung*, die sittlich-religiöse Reform in der Besiegung der heidnischen Richtung bestehend, ausgeführt durch *Joschija* zwischen 627—621 und bezeugt von der Geschichte und von den Propheten Jirmija, Zefanja u. a.[1]. Die Blutzeugen der menascheïschen Regierung, die treu gebliebenen Propheten, sie mögen namentlich genannt sein oder nicht, überhaupt das ganze volksthümliche Schriftthum seit Menascheh[2] waren die drängenden Antriebe zur Reform, die einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte Israël's jener Zeit bildet. Mit der Reform, der das Buch der Könige und die Chronik einen grossen Raum widmen[3], hängt auch das durch den Hochpriester *Chilkija* ans Licht gezogene Gesetzbuch Mose's zusammen, welches seit den Zeiten Menascheh's von einigen treuen Priestern versteckt wurde und nun bei Gelegenheit einer Tempelreparatur zum Vorschein kam[4]. — 2) *Der zweite Einschnitt* in der Geschichte dieser Epoche ist der Kampf Joschija's in seinem 39. Lebensjahre mit dem Aegypterkönig *Necho II.* zu Megiddo, wobei Joschija in einer furchtbaren Niederlage zugleich den Tod fand (609)[5]. Der Tod Joschija's war, da mit ihm der Niedergang des judäischen Staates mit raschen Schritten erfolgte, verhängnissvoll für das judäische Volk, für die Scheinselbständigkeit Israel's, die nun durch die babylonische Obmacht rasch dahinschwand, namentlich aber für die nächsten 3 Jahre (609—606), in welcher *Necho* über das Judareich und seine Herrscher Verwirrung und Leid

worden (l. c.) und über die Abtrennung der persischen Epoche siehe weiterhin.

1. Das Datum ist nach den abweichenden Angaben 2 Kö. 22, 3 und 2 Chr. 34, 3 und 8 nur so auszugleichen. — 2. So z. B. das Buch Ijob, seine Anhänge, die Spruchsammlung im Mischle K. 1—9, die Psalmen der menascheïschen Zeit und andere im Volke verbreitete Schriften. — 3. 2 Kö. 22, 1—23, 27; 2 Chr. 33, 1—35, 19. — 4. Eine ganz andere Ansicht darüber s. *Ewald*, Gesch. III. S. 697—700, wo unter סֵפֶר הַתּוֹרָה nur das Deuteronomium verstanden wird. — 5. Siehe 2 Kö. 23, 29. 30; 2 Chr. 35, 20—24.

brachte. Das ganze Volk betrauerte Joschija's Fall und beweinte diesen König, seinen Vorgängern gegenüber, als den letzten, frömmsten Davididen[1], als den letzten Anker des zusammenstürzenden Reiches, da von seinem Tode ab (609) bis zur Besiegung Necho's bei Kirkession am Eufrat durch Nebuchadnezar (606—605) die Katastrophe Joschija's dauerte und der Sieg über Necho der Anfang der Zerstörung des judäischen Staats war. Von der Bedeutung dieses Zeitabschnitts für Aegypten, da die seit Psammetich entstandene Macht damals gebrochen wurde, ebenso für Israël, indem das Reich seitdem rasch Babylonien zugeführt wurde, sowie für alle kleineren Reiche, weiss der Prophet *Jirmija* vielfach zu erzählen[2]. Auch die Dichtung hatte diesen Zeitabschnitt zu ihrem Stoffe genommen, denn es heisst[3]: „*Der Prophet Jirmija schrieb Trauerlieder zum Ehrengedächtniss Joschija's; die Sänger und Sängerinnen, welche Trauerlieder auf ihn verfassten, sangen auch die des Jirmija. Die Absinger dieser Elegien fanden diese in einem besondern Buche der Elegien* (*Sefer Kinot*) *geschrieben. Die Absingung wurde stehende Sitte in Israël.*“ — 3) Einen *dritten Zeiteinschnitt bildete das sogenannte Exil Jojachin's* (598). Jojachin war Sohn und Nachfolger Jojakim's im 18. Lebensjahre (598)[4]. Obgleich er fromm und gerecht war[5], so büsste doch erst er den Abfall seines Vaters Jojakim, als er nach 3 Monaten nach Babel geführt wurde[6], weil Nebuchadnezar zur Zeit Jojakim's mit innern Staatsangelegenheiten beschäftigt war. Ohne etwas von einer Empörung oder Tributverweigerung Jojachin's zu melden, berichtet die Geschichte von dem Zuge Nebuchadnezar's nach Jerusalem, von der Vorausendung der Feldherren, von der Belagerung und Einnahme der Stadt, wo Jojachin gar keinen Widerstand geleistet zu haben scheint und sich mit seinem Hofstaate dem Feinde stellte, ganz als gälte dies alles dem Vergehen des Jojakim[7]. Von dem Jojachin-Exil[8] wird berichtet, dass die Tempel- und Palastschätze geplündert, die goldenen heiligen Geräthe in Klumpen zusammengeschlagen wurden, dass dann die

1. 2 Kö. 23, 25. — 2. Vgl. Jirm. 22, 10 f. 13. 18; 26, 20; 46, 2; 47, 1. — 3. 2 Chr. 35, 25. — 4. 2 Kö. 24, 8, wofür 2 Chr. 36, 9 fälschlich 8 steht. — 5. *Josefos*, AG. 10, 7, 1. — 6. 2 Kö. 24, 15. — 7. Das. 24, 10—12. Die kurze Angabe von seinem untheokratischen Regiment (Vs. 9) bezieht sich offenbar auf seinen Vater. — 8. Ez. 1, 2 גָּלוּת הַמֶּלֶךְ יוֹיָכִין.

Kriegs- und Volksobersten, die Vornehmen und Reichen, welche 10,000 betrugen, deportirt, Jojachin mit seinen Frauen und Dienern, die Königinmutter und die Optimaten, siebentausend Krieger und tausend Arbeiter der königlichen Fröhnerschaft, überhaupt die kräftigsten, edelsten und kampffähigsten Männer nach Babel geführt wurden und Zidkija als Vasallenkönig über die zurückgelassenen armseligen Leute eingesetzt ward[1]. Mit dieser Deportation, bei welcher auch der Prophet *Jecheskel* und der fromme *Mardochai* waren[2], beginnt das babylonische Exil für die Judäer (598) sowie später die Zählung der 70 Exil-Jahre.

6. Einen *fünften* wichtigen Abschnitt der Geschichte Israël's in unserer Epoche bildet der letzte Aufstand wider die Oberherrschaft Nebuchadnezar's unter *Zidkija* und die völlige Zerstörung des Reiches (588 v. Chr.), nachdem unter *Jojachin's* Exil und Zerstörung das Reich kaum noch ein Schattendasein gefristet hatte, „von den untern Schichten des Volkes“[3] bewohnt. Mit Joschija's Tode (609) begann die Reichsauflösung, indem der Rückgang der noch nicht im Volke befestigten Reichsreform und die Oberhand der heidnischen Partei überhaupt zur Zersetzung des Staates das Signal gab, was auch die vielfachen Todtenfeierlichkeiten um Joschija, die Sammlungen der Klagelieder durch die fromme nationale Partei[4] bekunden, so dass man den Tod dieses Königs schon als Beginn des Exils angesehen hat[5]. Was zwischen *Joschija's* Fall und *Zidkija* lag, die Uebermacht der heidnischen Partei, der Götzenkult neben dem Jehovadienst, die Schicksale der 3 Könige Joachas, Jojakim und Jojachin auf dem Wege des Reichsuntergangs, die Lähmung des Königthums und die Einflusslosigkeit des Prophetenthums, darüber hat der Historiker das geschichtliche, dichterische und prophetische Schriftthum dieser Epoche zu

---

1. 2 Kö. 24, 13—17. — 2. Ez. 1, 2; Est. 2, 6. — 3. 2 Kö. 24, 14; Jirm. 52, 15. — 4. 2 Chr. 35, 25 f.; Jirm. 22, 10. 18; Sech. 12, 11. — 5. Wenn Historiker und Propheten (Jirm. 25, 11 f.; 29, 10; 2 Chr. 26, 21; Sech. 1, 12; 7, 5; *Josefos*, Kr. 5, 9, 4) die Dauer des Exils auf 70 Jahre angeben, so ist man von diesem Term. a quo ausgegangen. Nur hat man die 3jährige ägyptische Obermacht von Necho II. über Israël von 609—605 vor dem Auftreten Nebuchadnezar's nicht gerechnet, so dass von 606—536 wirklich 70 Jahre waren (s. *Schröder*, regn. babyl. p. 268 f.). Freilich war ursprünglich die Zahl 70 eine ideale und sollte blos heissen „nach einer langen Zeit“.

befragen. Wenn man das „Haus Israël“ in eigenthümlicher Ausdrucksweise „*Haus Ungehorsam*“, die Stadt „Jerusalem“ dichterisch „*die Rabenmutter ihrer Kinder*“[1] nennt, wenn man den „Tempel“ mit dem Namen „*Mördergrube*“ belegt[2], so sind die staatlichen und sittlichen Zustände dieser Zwischenzeit hinlänglich durch diese Lapidarworte gezeichnet. Kehren wir zur letzten Katastrophe zurück. *Zidkija*, König des entwürdigten und erschöpften Reiches, war durch einen feierlichen Vasalleneid dem Nebuchadnezar verpflichtet; ein Treubruch war nicht nur unpolitisch und verderblich, sondern verdiente auch die furchtbarste Strafe Gottes[3]. Als daher dieser lässige, schwache, von den Grossen geleitete Zidkija sich in einem Taumel von falschen Hoffnungen wiegte, auf falsche Prophetien von einer Rückkehr Jojachin's[4], auf die Verlockungen von Psammis und Apriës in Aegypten, von den Nachbarvölkern Ammon, Moab, Tyrus, Sidon und Edom hörte[5] und offen mit dem Plane des Abfalles auftrat (590), obgleich die Propheten Jirmija und Jecheskel heftig dagegen eiferten, da wurde die letzte Scene der Volkstragödie abgespielt. Der Abfall oder die Empörung ergriff nicht nur den König und das Volk in Judäa, sondern auch die zahlreichen mit *Jojachin* (10 oder 18 Tausend) Exilirten in Babylonien, Mesopotamien und Syrien, und zwar schon seit dem Exile Jojachin's (598), und selbst die friedlichen Ansiedelungen in Aegypten[6] empfanden tief die Trennung von Jerusalem und von dem Tempel, und trugen ihren Brüdern den Hass gegen die babylonische Oberherrschaft entgegen. Das Misstrauen und der Hass gegen Babylon unter den Verbannten veranlasste den Jirmija um 595 ein Sendschreiben an die Geronten im Exil zu schicken und eine friedliche Ansiedelung zu empfehlen, mit der Mahnung, auf die falschen und verderblichen Aufreizer, welche auch Jirmija anklagten und die friedlich Gesinnten verhöhnten, nicht zu achten[7], da sie als Aufwiegler von Nebuchadnezar würden bestraft werden[8]. Die allgemeine Erbitterung der Israëliten in Palästina, in Babylonien und Aegypten, gegen die tyrannische Weltmacht Nebuchadnezar's seit 598, die Auf-

1. Ez. 3, 7 f.; 36, 13—15. — 2. Jirm. 7, 11. — 3. Ez. 14, 12; 15, 18; K. 17; 21, 30. — 4. Jirm. 22, 30; 37, 19; Sech. 13, 2—6. — 5. Jes. K. 27 f. — 6. Jirm. K. 24. — 7. Das. l. c.; Bar. 1, 2 f.; Ez. 11, 15. — 8. Jirm. 29, 21.

wiegelungen falscher Propheten und Politiker, die Verlockungen Aegyptens durch Versprechung von Unterstützung, der Widerstand von Tyrus und ganz Phönikien gegen die babylonische Herrschaft und die Gährungen in den noch nicht oder schon abgefallenen kleinern Reichen, wie Ammon [1], welche Hilfe versprachen, und so noch viele andere Momente liessen die lange vorbereitete Empörung zum Ausbruch kommen am 10. Schebaṭ im 9. Jahr Zidkija's (589), worauf die letzte Katastrophe nach anderthalb Jahren erfolgte (588). Jerusalem erlag der Belagerung von 18 Monaten, Zidkija, seine Weiber und Kinder, sein Hof und die Grossen wurden nach Ribla als Verräther in Ketten geschleppt; die Kinder und alle Grossen des Reiches wurden in Gegenwart Zidkija's getödtet, er selbst geblendet und in Babylon in einen Kerker geworfen; Jerusalem und der Tempel zerstört (10. Ab), die Mauern niedergerissen, die 2 Hochpriester, der Kriegsminister, die 3 Hüter des Tempels u. s. w. hingerichtet und der Rest der brauchbaren Einwohner ins Exil nach dem babylonischen Reiche getrieben. Aegypten brachte also keine Hilfe, die Ammonäer und Moabäer duckten sich beim Anrücken der Babylonier und waren froh, dass die Kriegsschläge auf Juda fielen, die Edomäer und Filistäer bekundeten bei Juda's Unglück ihren alten Hass und Tyrus wurde 13 Jahre (584—575) belagert und dann auch zerstört.

7. *Die geschichtlichen Zustände während der Dauer des babylonischen Exils bis zum Anbruch der neuen Wendung durch Cyrus, oder die Geschichte Israël's in den* 52 *Exiljahren*, 588—536 *v. Chr.;* kein Vaterland und keine äussern Heiligthümer! Aus dem Königsbuche, aus der Chronik und aus den prosaischen Bruchstücken bei Jirmija und Jecheskel, verbunden mit dem reichen Stoffe aus den Prophetenbüchern Jirmija, Jecheskel, Chabakkuk, Obadja, Secharja, Jesaja II. und ungenannten Propheten, aus den Psalmen, Spruchdichtungen und Liedern unserer Epoche, lernen wir vollkommen die Geschichte der 18 Jahre *vor* der völligen Zerstörung des Reiches (606—588) kennen, und der Schreiber der Geschichte Israël's kann daraus ein vollständiges Bild dieser verhängnissvollen Jahre geben. Ganz anders ist es mit den 52 Jahren des vollständigen Exils. Hier muss der geschichtliche Stoff mühsam und kritisch aus den 3 grossen Propheten, aus apokryphischen Schriften, aus

1. Ez. K. 21.

Josefos und alten Traditionen erst ermittelt werden. Beim Zusammentragen des Stoffes stellen sich uns folgende Themata heraus, wenngleich die Ausführung und Schilderung selbst der geschichtlichen Darstellung überlassen werden muss. Die Aufgaben sind: a) Die israëlitischen Volksreste in der alten heiligen Heimat, den Volksresten der zehn Stämme gleich, als fremde Ansiedler betrachtet, wie sie sich auch selbst so ansahen. b) Die israëlitischen Verbannten in der Fremde, der Diaspora, theils in Knechtschaft und Abhängigkeit, theils als unbeschränkte Ansiedler. Diese Verbannten lebten als einzelne Gemeinden theils in Westasien, in Babylonien, Syrien, Mesopotamien, Phönikien, Adiabene, Arabien[1] u. s. w., theils in Ostasien neben frühern Exulanten der zehn Stämme, theils in den Küstenländern des mittelländischen Meeres, theils endlich in Afrika, in allen Theilen Aegyptens, in Aethiopien u. s. w. c) Die Leiden, die Lebensweise, die sittliche und religiöse Umwandlung der Diaspora und ihre Hoffnungen. d) Die mannigfachen Parteiungen der Verbannten und die religiösen Zustände derselben. e) Das Morgenroth der Freiheit und die näher tretende Entscheidung. Alle diese fünf Themata, in besondern Abschnitten behandelt, geben ein vollständiges Gemälde über Israël in der Uebergangszeit bis zum Eintritt der persischen Hegemonie und erleichtern andererseits das Verständniss des in dieser Zeit entstandenen Schriftthums[2].

8. *Umschau über das Schriftthum dieser Epoche.* Auch das Schriftthum dieser Epoche (625—536) hängt in Bezug auf die Gedanken über staatliche, sociale und religiöse Zustände, auf das geistige und sprachliche formale Gepräge innig zusammen, und der gemeinschaftliche Grundzug beschränkt auch hier nicht, wie in der vorigen Epoche, die Individualität jedes einzelnen Schriftstellers. Die Schriften erklären sich gegenseitig ungeachtet der Besonderheit jeder einzelnen, wie verschieden nach Gattung, Verfasser, Ort und Abfassungszeit sie auch erscheinen. Die in diese Epoche gehörenden geschichtlichen Schriften sind:

---

1. Vgl. über die Wanderungen der 10 Stämme Esra 13, 40; s. noch die Chronik der Juden in Cochinchina (bei *Eichhorn*, Bibl. II. S. 571 f.; *Ritter*, Erdk. III. S. 1185 f.). — 2. Besondere Schriften über die israëlitischen Zustände im Exil sind: *Leydecker*, de var. reip. hebr. statu; *Verbrugge*, oratio de statu ac conditione Judaeorum tempore exil. babyl. (Gröningen 1730). Beide werthlos.

A. Die nationalen Geschichtsurkunden in dürren chronikartigen Notizen.

1. Diese wieder sind: a) die besondern und abgeschlossenen geschichtlichen Angaben in dem Königsbuche (2 Kö. 22, 1—25, 26), welche *Jirmija*[1] dem Compendium über Daten und Begebnisse der frühern 2 Epochen eng angeschlossen hat, ausgezogen für *Joschija*[2] und *Jojakim*[3] aus dem *Buche der Zeitgeschichten der Könige von Juda,* für die übrigen jedoch (*Joachas, Jojachin, Zidkija, Gedalja*) eigenen Aufzeichnungen entnommen, da er Zeitgenosse war. Die letzten 4 Verse im Königsbuche[4] über das spätere Schicksal Jojachin's, welcher nach 37jähriger Gefangenschaft im Alter von 55 Jahren wieder frei wurde, und über seine Erhebung zur höchsten Stellung in Babylonien, sind erst von einem Spätern als Ergänzung angefügt worden. b) Das Geschichtliche über die Katastrophe Jerusalems und Juda's, über das Schicksal Zidkija's und seines Hauses, über die Ausdehnung des Brandes der Hauptstadt, die Zerstörung der Mauern, über die Weggeführten und Zurückgelassenen, über die geraubten Tempelgeräthe, Säulen, Gestelle, Becken von geringerem oder gewichtigerem Umfange, über die Hinrichtungen angesehener Männer und Würdenträger, und die mannigfachen Zahlen der Weggeführten, — alles dieses nach vorgefundenen Aufzeichnungen Jirmija's, aber in einer andern Version als im Königsbuche, vermuthlich von *Baruch* zusammengestellt[5]. Eine noch andere kürzere Fassung dieses geschichtlichen Gegenstandes in Bezug auf das Schicksal Jirmija's hatte Baruch in das Jirmija-Buch zur Ergänzung der Geschichte seines Meisters eingeschaltet[6], woran Jirmija, nach einer Bearbeitung *Baruch's,* die Geschichte des Gedalja, des Statthalters über die letzten Volksreste, das Nachspiel der Volkstragödie, die letzte Auswanderung des Restes nach Aegypten und seine eignen Reden dazu anfügte[7]. Ausser diesen 7 Kapiteln reiner Geschichte über die letzte Zeit des judäischen Reiches, enthält das Prophetenbuch Jirmija zahlreiche direkte geschichtliche Angaben, welche auf die Zeit dieser Epoche von 625—588 Bezug haben. c) Der Verfasser des Chronikbuches, *Esra,*

1. Siehe m. Kanon d. A.T. S. 17—18. — 2. 2 Kö. 23, 26. — 3. Das. 24, 5. — 4. Das. 25, 27—30. — 5. Jirm. 52, 1—30. — 6. Das. K. 39. — 7. Das. K. 40—44.



erzählt die Geschichte Joschija's und seiner Reichs- und Kultusreformen, die Auffindung des Gesetzbuches und den Neubau des Tempels unter ihm, den Ausgang seines Krieges mit *Necho*, die Geschichte des *Joachas*, *Jojakim*, *Jojachin* und *Zidkija*, die letzte Katastrophe und ihre Folgen, und hängt daran, das Exil überspringend, sogleich die Erlaubniss zur Rückkehr aus dem babylonischen Exil durch *Cyrus*[1]. — Im Ganzen besitzen wir also für diese Epoche an rein geschichtlicher Relation 4 Kapitel im Königsbuche, 7 Kapitel im Jirmijabuche und 3 Kapitel im Chronikbuche, zusammen 14 Kapitel. Aber wenn für die ersten Jahre unserer Epoche (625—588) die 14 Kapitel Geschichte in unserem alten Schriftthume, verbunden mit den reichen Ergänzungen aus den dichterischen und prophetischen Schriften dieser Zeit, genügen mögen, so muss man doch für das Geschichtliche in den Exiljahren (588—536) noch andere, wenn auch sagenhaft bearbeitete Quellen zuziehen, wenigstens zur Charakterisirung dieser Zeit. Zu solchen weitern Hilfsmitteln gehören z. B. „*das Buch Daniel*“, sowohl in seinem ersten Theile, worin in phantastischer und sagenhafter Weise das Leben Daniel's zum Zwecke der Erbauung geschrieben wurde (K. 1—6), als auch der andere Theil von durchgängig prophetischem Inhalte (K. 7—13). Diesem schliessen sich nun die apokryphischen Zusätze zum Danielbuche an, nämlich „*das Gebet Asarja's*“, „*der Lobgesang der drei Männer im Feuerofen*“, „*das Buch Susanna*“, „*der Bel und der Drache*“ und endlich die „*Agada über Chabakkuk*“. Dann gehören noch hierher „*das Buch Baruch*“, „*Sendschreiben des Jirmija*“ und ein „*erster Brief des Baruch*“, den man den „*pseudepigraphischen Brief Baruch's*“ nennt. Alle diese Schriften, das kanonische Danielbuch ausgenommen, sind zwar rein nach alten Ueberlieferungen aus der Exilzeit und über dieselbe tendenziös und zu bestimmten Zwecken verfasst worden, liefern jedoch so manche Beiträge zur Charakteristik der Exilzeit.

2. Ueber den Ordner und Bearbeiter der unsere Epoche betreffenden Geschichte im Königsbuche, wie auch derjenigen seit der Spaltung des Reiches[2], insofern wir darin nach der Ueberlieferung den Propheten Jirmija um 588 erkennen, wurde bereits oben[3] das Nöthigste gesagt, und wir wissen bereits, dass

---

1. 2 Chr. K. 34—36. — 2. 1 Kö. K. 12—2 Kö. K. 25. — 3. Oben S. 347—348.

die hierher gehörigen 4 Kapitel auch nicht einmal der dürftigsten Chronik entsprechen. Dazu kommt, dass der Redactor nicht den rein geschichtlichen, sondern den prophetischen Zweck verfolgt und hervorkehrt, um dem Volke in prophetischer Weise einen Spiegel vorzuhalten, um es zu belehren, zu ermahnen oder zu trösten, keineswegs aber um alle Ereignisse aufzuzählen, oder auch nur die Reihe der Könige vollständig zu geben. Daher kommt es, dass man zu diesen 4 Kapiteln, zum Zwecke der Nacherzählung, noch die betreffende Partie aus *Josefos'* alten Geschichten dazunehmen muss[1]. Damit verbindet man noch die griechische Uebersetzung der Siebziger, insofern diese in der Lage waren, nach ihrer Stellung so Manches zu planiren, auszubessern und zu ergänzen. — Die 7 geschichtlichen Kapitel über diese Epoche in unserem Jirmija-Buche, die ebenso zur Geschichte Jirmija's gehören, hängen so sehr mit den biographischen Theilen und mit den Orakeln zusammen, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn sie die Schicksale der übrigen Stücke des Buches theilen, keine chronologische oder sachliche Ordnung beobachten und von der Unordnung des Sammlers (Baruch) betroffen wurden. Von dem hebräischen Texte dieser 7 Kapitel gilt dasselbe wie von denen des ganzen Buches, er ist nicht in seiner ganzen Ursprünglichkeit auf uns gekommen. Er ist zuweilen in einzelnen Sätzen verderbt, durch Glossen und Lücken entstellt, daher man aus sprachlichen Erscheinungen nachzuweisen suchte, dass der Verfasser von *Jesaja II.* gegen Ende des Exils dem Jirmija-Buche diese auf uns gekommene letzte Gestalt gegeben habe[2]. Eine ganz abweichende Recension des hebräischen Textes hatte nämlich auch der griechische Uebersetzer vor sich, soweit sie noch in der griechischen Uebersetzung durchschimmert und nicht auf Missverständnisse oder Schreibfehler zurückzuführen ist. — Die 3 Kapitel im Chronikbuche[3], welche zur geschichtlichen Darstellung des ersten Abschnittes unserer Epoche gehören und, wie schon erwähnt wurde, von Esra herrühren, sind theils tendenziös umgebildet und verallgemeinert aus dem Königsbuche, aber kürzer gefasst[4], theils aus noch

1. *Josefos*, AG. 10, 4, 2; 10, 9, 3; 10, 5, 2; 10, 5, 6—7; 10, 7, 3. — 2. *Movers*, de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, graecae alexandrinae et hebraicae massor. etc. (Hamburg 1837) §. 17. — 3. 2 Chr. K. 34—36. — 4. So *Ewald* und *Thenius*.

andern Quellen geschöpft[1], woraus sich die thatsächlichen Abweichungen vom Königsbuche erklären. Von einer strengen chronologischen Ordnung und Vollständigkeit, von einer Vermittelung der sich widersprechenden Ueberlieferungen, kann hier ebensowenig wie im Königsbuche die Rede sein. Der spätere Sprachcharakter, sei es in den Wörtern selbst oder in dem Verhältniss derselben zu einander, die seltnere Aussprache der constructiven Form oder der Mehrheits-Endung und viele andere Gestaltungen des Späthebräischen[2], mögen zu Esra's Zeit schon aus dem vulgären Hebräisch gäng und gäbe gewesen sein und gelehrten Lesern Schwierigkeiten bereitet haben, wovon die zahlreichen Keri's und Ketib's und die sonderbaren Vokalisirungen der überlieferten Aussprache Zeugniss geben. *Esra*, als Priester, verweilte natürlich am liebsten bei der religiösen Reinigung des Landes und des Tempels vom Götzendienst unter Joschija, bei dessen Gesandtschaft an die Prophetin *Chulda*, bei dessen Umbau des Tempels, bei der Auffindung des Buches des Bundes, bei der neuen Bundesschliessung, bei der Einführung des Jehovadienstes auch im Israëlreiche, bei Beschreibung der erneuerten Veranstaltung der Pesach-Feier, wogegen er den unglücklichen Krieg Joschija's mit *Necho*, die ihm geweihten Trauerlieder, die Notizen über die Könige *Joachas*, *Jojakim*, *Jojachin* und *Zidkija* nur kurz berührt. *Esra* schliesst mit einer scharfen und schauerlichen Zeichnung der Zerstörung des Reiches und des Tempels durch Nebuchadnezar, als der Folge des Ungehorsams des Volkes gegen die wahren Propheten, indem er zahlreiche prophetische Aussprüche umschreibt und deutet. Bei der Anführung des siebzigjährigen Exils, welches man beim Beginne des Exils nur als ideale runde Zahl, mit der Dauer einer Dynastie im Allgemeinen gleichbedeutend, aufgefasst hat, beruft er sich ausdrücklich auf *Jirmija*[3], nur dass die bei jenem ideal gemeinten 70 Jahre des Exils hier bereits als chronologisches Datum genommen werden. Die Exilzeit selbst berührt er nur im Allgemeinen, und das Ende identificirt er mit der Entstehung des persischen Weltreiches, und schliesst mit der Anordnung des Cyrus, mit der Ankündigung der Freiheit der

1. Daher neue Namen und Würden, neue Berichte oder Abweichungen in den Namen. — 2. Siehe *Bertheau* z. Chronik, in der Einleitung. — 3. Siehe Jirm. 15, 5—9; 25, 11; 26, 5; 27, 7; 29, 10. 19; 32, 3.

Exulanten durch ein Schreiben, worin er deren Heimkehr nach Palästina gestattet (536)[1]. Der plötzlich abgebrochene Satz wird im Buche Esra fortgesetzt, das in der That die Fortsetzung des Chronikbuches ist[2].

B. Das prophetische Schriftthum dieser Epoche (625—536 v. Chr.).

Einleitung. 1. Das Wesentlichste über die prophetische einzigartige Schriftgattung, in ihrem Unterschiede von den dichterischen und geschichtlichen Schriftthümern, das Nöthigste über Beruf und Charakter der Prophetie, über Gottbegeisterung, Ekstase und Vision, über Leben und Leiden der Propheten, über die theokratische, dichterische, politische oder sociale Farbe der Prophetien, wie auch über vielfache andere dabei in Betracht kommende Fragen, wurde bereits schon oben vielfach besprochen[3]. Die Fragen über Wesen und Ziel der Prophetien, über gesprochene oder geschriebene, berufsmässige oder zufällige, künstlerische oder schlichte, der Gegenwart oder der Zukunft zugewandte prophetische Reden, alle diese wurden bereits bei den einzelnen Epochen so ausführlich behandelt, als es zur Zeichnung dieser Literaturklasse nöthig ist, da ein Mehr nur für eine spezielle „Geschichte des Prophetenthums" Berechtigung hätte. Der Beantwortung solcher Fragen schliessen sich auch die über die politische Ausschau der Propheten auf die Gegenwart, über die religiös-ideale in die Zukunft, über das prophetische Schriftthum nach Ursprung, Entwickelung, Gepräge und als Ebenbild der mündlichen Rede an; auch die Hervorhebung der Kunst in der prophetischen Schriftstellerei, in Bezug auf Sprache, Styl, Rhythmus und Strophenbau gehört dahin, was schon bei den frühern Epochen berührt wurde. Es kann sich hier also im Allgemeinen nur darum handeln, inwiefern das Prophetenthum und seine Schriftthümer in unserer Epoche (625—536) sich von dem frühern unterscheidet.

2. Die bei der Ueberschau der prophetischen Literatur dieser Epoche sich darbietenden Unterschiede sind: a) Die in dieser Epoche namentlich genannten Propheten gehören

1. 2 Chr. 36, 20. 23. — 2. Siehe meinen Kanon des A.T. — 3. Vgl. oben I. S. 199 f.; 459—470; II. S. 88—99; 161—168; 284—290 434—437.

nicht dem Kreise der höheren Aristokratie und auch nicht der niedern Volksstufe wie in früherer Zeit, sondern dem Priesterstande an, wie *Chabakkuk, Jirmija, Jecheskel* u. a., und dieser priesterliche Charakter, der in den niedern Volksschichten und auf der Höhe des Lebens alle Sympathie, alle Beachtung und Hochschätzung verloren hatte, machte das Prophetenthum zu einem undankbaren und wirkungslosen Amte, zwang die Propheten zur grössten Selbstverleugnung und Aufopferung. b) Die Prophetien dieser Zeiten tragen öfter als früher den Charakter schriftstellerischer, gelehrter Ausarbeitungen; sie sind öfters nur geschriebene und nicht vorher gesprochene Reden [1], obgleich sie auch als geschriebene unmittelbar in das bewegte Leben eintreten und der Gegenwart gewidmet sind, die Propheten sie an die Priester, die Grossen, an die Volksmenge (in den Versammlungen) als rügende und ermahnende Rufe erschallen lassen. Mit diesen schriftstellerischen Orakeln verbindet sich das Streben, eine Reihe von Einzelreden zu einem Buche zu verbinden und öffentlich vorlesen zu lassen oder sonst als Ganzes zu verbreiten. Waren die Autoren einmal auf dem Wege, ihre zerstreuten Arbeiten selbst zu sammeln und zu ordnen, so konnte auch die andere Thätigkeit nicht ausbleiben, dergleichen Sammlungen zu wiederholen, zu revidiren, zu verkürzen oder zu vermehren. c) In keiner frühern Zeit hatten die wahren Propheten solche harte Kämpfe gegen falsche und fanatisehe Propheten, gegén verblendete Politik und gegen die Zersetzung aller staatlichen Verhältnisse zu bestehen als in dieser Epoche. Verfolgungen und Misshandlungen, Bedrohungen des Lebens und Hohn, waren die Begleiter der ehrlichen Propheten dieser Zeit, und Misserfolg und Wirkungslosigkeit war das gewöhnliche Ergebniss. d) Der Prophet dieser Zeiten bewegt sich im Allgemeinen in einer niedrigen Region, im Studium der alten nationalen Literatur; er baut seine Innenwelt aus der Lektüre der Bücher auf und seine Orakel spriessen nicht aus dem frischen Leben des Volkes. Das Sichhineinleben in erlernte theokratische Ideen, die Anfüllung des Kopfes mit nationalem Wissen und zahlreichen fremden Gedanken, die Gelehrsamkeit als Ersatz des schöpferischen Geistes, alle diese Momente machen die Prophetien zu Früchten des Studiums, zu Erzeugnissen der-Ver-

1. So z. B. Jirm. 2, 1—4, 2.

senkung in eine fremde Welt und zu Nachsprösslingen wirklicher Orakel. Dergleichen Nachtriebe haben natürlich nicht im Leben ihren Halt, nicht in der realen Theokratie ihre Wurzeln, sondern in einer vom Leben abgelösten Uebernatürlichkeit. Nur aus diesem Grundton jener Zeit, namentlich der des Exils, als der Folge des Grübelns und Sichversenkens in die schrankenlosen, jedes Maass überschreitenden, aller Wahrscheinlichkeit entbehrenden Gottesideen, konnte sich jene Gattung der Prophetie ausbilden, welche Bilder anstatt Worte schaute, das geistige Auge anstatt das geistige Ohr beschäftigte und an Stelle der Ideen nur die Hüllen derselben zeichnete. Es entwickelte sich die Apokalyptik, die späterhin die Prophetie fast verschlang, wie wir weiterhin sehen werden. — e) In dieser Zeit kennzeichnet sich das prophetische Schriftthum auch formell, da das Elend der Zeit schwer auf den Propheten lastete und die Sprache zu entarten angefangen hatte. Die Darstellung ist ohne Feuer und Kühnheit, ohne Schwung und Kraft, breit und weitschweifig, schleppend und eintönig, und gewisse Formeln kehren immer wieder. Es fehlen die kühnen, grossartigen Gedanken, die geistvollen Visionen und symbolischen Handlungen, die treffenden Vergleichungen und Bilder, und wo sie hervortreten, da sind sie oft unedel, platt und barock. Der Vortrag sinkt herab zur unrhythmischen Prosa. Die Sprachfarbe neigt sich schon zu derjenigen in der spätern Zeit, die sprachlichen Formen erscheinen zuweilen ausgeartet, und zahlreiche Wörter sind bereits aus dem Aramäischen und Arabischen herübergenommen. Es versteht sich von selbst, dass ungeachtet dieser allgemeinen Charakteristik jeder Prophet, der namentlich genannte oder der ungenannte, seine individuelle Eigenthümlichkeit behält. Wir kommen nun zu den einzelnen prophetischen Schriften dieser Epoche, und wir führen vor

I. Prophetische Schriften von namentlich genannten Propheten.

a) Das Orakelbuch des Chabakkuk (605—588 v. Chr.).

1. *Leben, Zeitverhältnisse und Wohnort dieses Propheten.* Wo die Geschichte über eine prophetische Persönlichkeit des Alterthums schweigt, wo das erhaltene Prophetenbuch zu verlässlichen Daten nicht genügenden Stoff darbietet, da tritt

die Berechtigung ein, nach der historischen Sage zu greifen, selbst wenn sie abenteuerlich und apokryph ist. *Chabakkuk's* Leben ist mit der Sagenhülle so reichlich und mannigfaltig geschmückt wie das keines anderen Propheten, daher die geschichtlichen Grundfäden aus der Sage auszuscheiden und zusammenzureihen sind, sobald sie den Ergebnissen aus dem Prophetenbuche selbst nicht widersprechen. Nach der Sage heisst unser Prophet *Chabakkuk*, der Sohn des *Jeschua* aus dem Stamme *Levi*[1]. Er wohnte in *Bet-Secharja*[2] im Simeongebiete, und hatte als Levit lebhaftes Interesse für den Tempeldienst, dem er nahe stand, wie auch für die Belehrung und die Rechtspflege, die zu seinem Berufe gehörten[3]. Seine Ankündigung der Invasion der Chaldäer in Palästina, als einer noch neuen unbekannten Erscheinung, von welcher ein früherer Prophet schon geweissagt, geschah im 4. Regierungsjahr des *Jojakim* (605 v. Chr.), wo er diesem König noch ein besonderes Orakel verkündet[4]. Als die Chaldäer, von Westen her heranrückend, in Juda angelangt waren, Jagd auf die Judäer machten, das Vieh aus den Ställen holten, flüchtete eine Menge Volkes aus den Landstädten nach Jerusalem, was im December 604 geschah, und unter den Flüchtigen war auch Chabakkuk[5]. Auch unter *Jojachin* (598) mag er geweissagt und Daniel kennen gelernt haben, woraus sich die den Chabakkuk mit Daniel zusammenbringenden Sagen erklären lassen. Als das chaldäische Heer unter Nebuchadnezar oder seinem Oberfeldherrn beim Ausgang der Herrschaft *Zidkija's* nach Jerusalem zog, um dieses und den Tempel zu zerstören und dann dem ganzen Reiche Juda ein Ende zu machen (590—588), soll er, der Sage zufolge, sich nach *Astrakine* oder *Astrakon*, der Grenzstadt zwischen Aegypten, Palästina und Arabien[6], geflüchtet haben, von wo er erst wieder nach *Juda* zurückkehrte, als die Zerstörung vollzogen, die Bewohner zum grossen Theile ins Exil nach Babylon geführt waren und die dem Exil Ent-

---

1. Siehe die Ueberschrift zu dem Apokryphon Bel nach LXX und Hexapla. — 2. Dieser Ort lag eigentlich im Judagebiet gegen Edom zu (1 Mak. 6, 32 f.; *Jos.*, AG. 12, 9, 4; Kr. 1, 1, 1), aber er gehörte doch zum Simeongebiet. — 3. Hab. 1, 2—4 und Vs. 5—10. Man hat ihn auch für einen Priester gehalten (*Ewald*, *Hitzig*), weil auch die Priester diesen Beruf hatten. — 4. Hab. 2, 9—11. — 5. Das. 1, 14. 17., vgl. Jirm. 36, 9. — 6. Ueber Astrakon vgl. *Plinius* 5, 14; *Josefos*, Kr. 4, 11, 5. Diese Stadt lag zwischen Ras el-Kasar und el-Arisch.

gangenen in Aegypten sich angesiedelt hatten[1] (585). Die Rückkehr nach Juda geschah gleich nachdem die Katastrophe und die Entfernung der Einwohnermassen vorüber war, als kleine Reste in der Entfernung von den Hauptstrassen ungestört den Acker bearbeiten konnten. Der zurückgekehrte Chabakkuk lebte als Ackersmann in *Keïla*, der östlichen Grenzstadt des Judagebiets, nachdem er bereits vor 20 Jahren (605) als Prophet aufgetreten war[2]. Von Keïla aus soll er, nach der Ueberlieferung[3], eine Wanderung nach Babylon gemacht haben, wo er den in Ungnade gefallenen und in den Kerker geworfenen Daniel mit Nahrung versehen habe. Von dieser Wanderung und der Speisung Daniel's, wobei er auch im Geheimen sinnige Reden und Weissagungen an die Exulanten daselbst gehalten haben soll, sind die Sagen und Berichte, abenteuerlich ausgeschmückt, noch in zahlreichen hebräischen, aramäischen und griechischen Resten erhalten, und wahrscheinlich einem apokryphischen Chabakkuk entnommen[4]. Nach *Keïla* in Juda zurückgekehrt, lebte er noch sehr lange in diesem von ihm gewählten Wohnorte, und starb erst zwei Jahre vor Beendigung des Exils (538), 67 Jahre nach seiner ersten Weissagung (605—538). Wenn er daher bei jener ersten Weissagung ein Jüngling von 20 Jahren war, so muss er als Greis von 87 Jahren, und zwar, wie es heisst, auf eigenem Acker zu Keïla, d. h. zwischen Keïla und Gabata, gestorben sein[5]. Der geschichtlichen Unterlage in diesen Sagen widersprechen nicht die Ergebnisse aus dem Chabakkukbuche, sobald man die Ergebnisse und Ermittelungen mit kritischem Auge betrachtet und man das Geschichtliche aus dem Sagenhaften herauszuschälen weiss.

2. *Die prophetische Schrift Chabakkuk's.* Die dreitheilige[6] Schrift unseres Propheten enthält im 1. Theile (K. 1), der aus *drei* ungleichen Strophen besteht[7], in der 1. Strophe

1. Ausgeschmückt ist diese Flucht und Heimkehr bei *Pseudepiphanios*, de prophet. c. 18; *Dorotheos* p. 144; *Isidor* c. 48 u. a. — 2. In denselben Berichten. — 3. In den apokryphischen Zusätzen zu Daniel, bei den LXX und bei *Theodotion*, in der Tetrapla und Hexapla, in einem alten jerusalemischen Targum, im Midrasch, in Josef ben Goria, Pseudo-Saadja u. a. Siehe *Delitzsch*, de Habacuci prophetae etc. (Leipz. 1842). — 4. *Delitzsch* l. l. — 5. *Epiphanios*, *Eusebios*, *Hieronymus*, *Sozomenos*, *Nikephoros* u. a. Die jüdische Tradition von seinem Grabe חקק oder יאקוק scheint aus dem Namen חבקוק entstanden zu sein. — 6. Die Theile fallen mit der Kapitelabtheilung zusammen. — 7. Vs. 2—4; 5—11; 12—17.

die gerechte, sinnige Klage, die Verzweiflung und die Frage, wie lange noch solches Unrecht dauern solle, wie lange Gott mit seinem Einschreiten noch säumen wolle und warum er säume, und schliesst mit den verderblichen Folgen dieses Säumens. Die Form der Frage ist wie die der Antwort nur Einkleidung; die Klage ist nicht ein Schrei der Noth, sondern Reflexion beim Ahnen der Invasion der Chaldäer, bei der nahenden Heillosigkeit, und der Prophet klagt nicht nur über Gleichgültigkeit gegen das Gesetz, über ungerechte Richtersprüche, sondern klagt auch über die Säumniss Gottes, gegen die innern Wirren einzuschreiten. Die fragende Strophe ist also in eine einfache positive umzusetzen und umzuschreiben, in eine Rede über die bis dahin stattgefundene Straflosigkeit für die Erstarrung des Gesetzes und das verletzte Recht unter Jojakim. In der 2. Strophe (Vs. 5—11) kündigt der Prophet die nun zu erfolgende Strafe durch die heranstürmenden Chaldäer an. Nach einer Spannung und Erweckung der Aufmerksamkeit der Hörer, schildert er die wilden, heftigen, die weiten Länder im Adlerfluge durchziehenden Chaldäer, wie sie fremde Gebiete erobern, keinen Richter über sich anerkennen, in sich selbst Hoheit und Recht zu besitzen verkünden. Diese anrückenden, noch nie in Juda erschienenen Feinde sind rasend schnelle Reiter und grausamer als die Wölfe der Nacht. Ihre Reiter sprengen weithin in die Ferne, und wie Adler schnell stürmen sie zur Vernichtung heran, und vom Norden her, die Heerstrasse der Küste entlang, ziehen sie gen Osten (Juda), um reiche Beute zu gewinnen und über den Widerstand der sich entgegenstellenden Fürsten zu spotten, da sie auch Festungen zu nehmen verstehen. Auf diese Schilderung der gegenwärtigen Thatsachen lässt der Prophet die Weissagung folgen, dass einst ein Sturm die Chaldäer entführen werde, wie früher die verwandten Skythen entführt wurden. Die 3. Strophe bespricht in fragender Form das Räthsel der gegenwärtigen Situation (Vs. 12—17). Wenn Jehova bei allen innern Verirrungen noch als der urzeitliche Gott Juda's angesehen und verehrt wird, das Volk also nicht unterzugehen fürchten darf: wenn die schrecklich hausenden Chaldäer nur als Werkzeuge des Gottesgerichts zu betrachten sind, um als Zuchtmittel zu dienen: wie darf der heilig gesinnte, das Sündhafte abweisende Gott es dulden, dass diese Räuber aus eigener, sich überhebender Macht plündern und die Judäer, die Bessern, vernichten, zahlreiche

Gefangene machen und das Land gleichsam ausfischen, um ihren Göttern, den Schwertern und Bogen, Dankopfer zu bringen und das Beste des Landes an sich zu reissen? Sollen sie, die doch nur Werkzeuge Gottes sind, alle göttlichen und menschlichen Rechte verachtend, bis zu Ende glücklich sein und alle aufgegriffenen Gefangenen dem Vaterlande entführen oder sie gar vernichten dürfen? — Die 2. Rede (K. 2), aus fünf Strophen bestehend[1], gibt zunächst die Antwort auf die letzte Frage. Die erste Strophe zerfällt eigentlich in zwei Theile (Vs. 1—3; 4—8), nämlich 1) in eine Einleitung, worin der Prophet in einem Selbstgespräch begriffen, auf hohem Standort stehend und vom Gewühle der Menschen fern, mit gesammeltem Geiste nach einer Antwort und Offenbarung ausschaut. Die Offenbarung erfolgt dann mit dem Auftrage, sie mit dem Griffel in eine Tafel zu schreiben, damit sie in ihrem trostreichen Inhalte nicht verhalle, in zukünftiger schwerer Zeit noch ferner den Muth aufrichte, da sie zur Erfüllung drängt und bei aller Verzögerung doch am Ende eintrifft. Der 2. Theil der Strophe (Vs. 4—8) gibt das Orakel, den Gottesspruch selbst, in kurzem Inschriftenstyl und etwas räthselhaftem Sinn. Die hochmüthigen, mit kühnen unredlichen Entwürfen sich blähenden Chaldäer werden später untergehen, ihr Rausch und Uebermuth, ihre Sucht, alle Völker zu verschlingen, werden ihnen nicht nur keinen Vortheil bringen, sondern die unterdrückten Völker werden sie in Spottliedern und Stachelreden verhöhnen. In abgemessenen Wenden von je drei Versen, wobei schon mit Vs. 6—8 begonnen wird, ruft das Orakel nach dem räthselhaften Eingang (Vs. 4—6a) sein Wehe aus über die Ausschreitungen und Thorheiten der Tyrannen. Zunächst spricht das Orakel ein Wehe aus über die geraubten Besitzthümer, die nur eine Schuldenlast bleiben, um von dem rechtmässigen Besitzer bald zurückgefordert zu werden (Vs. 6b—8). — In der folgenden Strophe (Vs. 9—11) erhebt das Orakel ein Wehe über den König *Jojakim*, ohne ihn namentlich zu nennen. Diesen König schildert auch *Jirmija* als einen, der unheilvoll seinen Sinn auf Hab- und Gewinnsucht, auf unrechtmässiges Eigenthum gerichtet, durch List und Gewalt nur für sein Haus gesorgt, der an der hochgelegenen Königsburg in grossem Maassstabe weiterge-

1. Kap. 2, 1—8; 9—11; 12—14; 15—17; 18—20.

bauet, als könnte er durch dieses Treiben den Händen der Feinde entrinnen[1]. Aber Jojakim bringt mit seinen Plänen der Empörung nur Schmach auf das davidische Haus, führt die Endschaft oder das Unterliegen vieler mit Jojakim befreundeter Völker herbei, und gefährdet das eigene Leben. Was die Bauten Jojakim's anlangt, so schreit das Bauholz und jeder Mauerstein über den König und klagt ihn des ungerechten Erwerbes an[2]. Die nächste Strophe (Vs. 12—14) setzt das Wehe über Jojakim fort, hält ihm Mord, Bedrückung und Beugung des Rechtes, wie Jirmija gethan, vor[3], und verkündet die Strafe von Gott, dass die fremden Bauleute nur vergeblich und für die Zerstörung durch Feuer sich abmühen werden und dass die Welt die Herrlichkeit Gottes im Gericht erkennen werde. — Die folgende Strophe (Vs. 15—17) spricht ein Wehe aus über Aegypten, und zwar ohne es zu nennen. *Necho* hatte den *Jojakim* zur Empörung gegen Nebuchadnezar aufgereizt und ihm Hilfe versprochen, aber hinterher ihn in Stich gelassen und seine Augen an seiner Hilflosigkeit und Blösse geweidet. Der Prophet beschreibt dies in dem Bilde eines Mannes, der seinen Genossen mit giftigem Weine bis zur Trunkenheit berauscht, um sich dann an seinem Zustande zu erfreuen[4]. Aber anstatt der Ehre hatte *Necho* Schande geerntet, er liegt nun ebenfalls berauscht und hilflos da, schmählich entblösst. Die Aegypter trinken nun den von Nebuchadnezar ihnen gereichten göttlichen Zornbecher und tragen tiefe Schmach anstatt Ehre davon. Die Misshandlung des Libanon, d. h. die Verwüstung seiner Waldungen, welche die Aegypter bei ihrem Hausen in Nordpalästina verübt, trifft nun Aegypten selbst; die Vernichtung des Libanonwaldes wird sie nun selbst aufschrecken[5], indem der Feind in Aegypten selbst einfällt. — Die letzte Strophe (Vs. 18—20) ruft ein Wehe aus über die götzendienerischen Aegypter[6] und verhöhnt die bei den Götzen, bei den falschen Propheten und Lehrern schutzsuchenden Aegypter, während der lebendige und hilfebringende Gott, vor dem die ganze Erde schweigt und dem sie huldigt, in seinem Tempel thront und Israël hilft. — Die

1. Jirm. 22, 13—19. — 2. Das. 22, 14. — 3. Das. 22, 17. — 4. Vs. 15 steht מְסַפֵּחַ = מַשְׁקֶה, חֲמָתְךָ für חֲמָתוֹ, מְעוֹרֵיהֶם für מְעוֹרָיו. — 5. יְחִתַּם = יְחִיתַן Vs. 17. בְּהֵמוֹת ist Symbol Aegyptens (Behemot). — 6. Vs. 19 gehört schon der symmetrischen Anordnung wegen vor Vs. 18.

3. Rede oder besser der 3. Abschnitt (K. 3) ist ein Hymnus, worin der Prophet Gott selber erscheinen lässt, Gericht haltend über die Feinde seines Volkes. Der Hymnus ist durch das Orakel 2, 4—8 hervorgerufen und schliesst so dem Vorhergehenden sich an. Der Hymnus war für Prophet und Gemeinde, wie die Psalmen, zum Vortrag im Tempel mit Gesang und Spiel eingerichtet und hat daher psalmartige Bei- und Nachschrift. Die Ueberschrift: *„Gebet von Chabakkuk dem Propheten, nach Art der Dithyramben“* zeichnet vollständig das Gepräge und die Form dieses, zwischen dem Propheten und den zum feierlichen Dienst Versammelten gesungenen Liedes. In der 2. Strophe von 4 Versgliedern (3, 2) spricht der Prophet mit banger Seele seine Bitten an Gott aus, die Erlösung aus der Chaldäer Macht schon in der Gegenwart ins Leben zu setzen und in den Unglücksstürmen an Erbarmung zu denken. Der hierauf folgende Gemeindegesang, einen Hymnus für sich bildend (3, 3—15), ist nach Art älterer geschichtlicher Loblieder[1] eingerichtet und erinnert stark an diese sowohl in Sprache und Farbe als in dichterischem Schwunge. Der Bau dieses Gemeindehymnus ist hochdichterisch, zerfällt in 5 Strophen[2], die mit musikalischer Begleitung, wie man aus den musikalischen Zusätzen zum ganzen Liede leicht sieht[3], öffentlich gesungen wurden. Zunächst kommt die mit aller Pracht geschilderte Theophanie[4], mit Hinzutritt der Furchtbarkeit und Schrecklichkeit, dann die Schilderung des Eindruckes der göttlichen Erscheinung auf die Welt und ihre Bewohner. Die hierauf folgende 3. Strophe (Vs. 8—9) schildert in Frageform den Zorn Gottes über das ausgetretene Völkermeer der Chaldäer, über die stolzen Wogen und brausenden Ströme der feindlichen Heere, und verlangt, Gott möge auf seinem Siegeswagen einherfahren, seinen Bogen zum Abschiessen entblössen und die mit Eiden verheissenen Strafgerichte kommen lassen, jene Völkerströme vernichten. Die nächste Strophe (Vs. 10—12) setzt das Bild von der Erscheinung Gottes zum Gerichte fort. Die Gewitter entladen sich, die Berge erbeben, Wolkengüsse fahren herab, aus dem Himmelsocean erdröhnt der Donner, so dass die Höhen die Hände zu erheben und um

1. Ex. K. 15; Richt. K. 5. — 2. Hab. 3, 3—5; 6—7; 8—9; 10—12; 13—15. — 3. Siehe Hab. 3, 1. 3. 9. 13. 19. — 4. Vgl. Dt. 33, 2; Richt. 5, 4; Mich. 1, 3.

Schonung zu bitten scheinen. Sonne und Mond treten in ihre Wohnungen hinter die Wolkenschichten, so dass der Himmel verdüstert wäre, wenn man nicht beim Glanze der daherfahrenden Blitze, die Gottes schimmernde Lanzenspitzen bilden, einhergehen könnte. Die Gemeinde bittet nun, dass Gott in dieser Weise über die Erde schreiten, grollend und kämpfend auftreten, und das Völkergemisch, das chaldäische Heer, zertreten möge[1]. Endlich in der letzten Strophe des Gemeindegesangs (Vs. 13—15) wird Gott aufgefordert, zur Rettung seines Volkes und seines Gesalbten (Jojakim) auszuziehen, den Giebel des Hauses des Tyrannen abzuschlagen, den Grund desselben, d. h. das aufgerichtete chaldäische Reich, bis an den Hals bloss zu legen, mit seinem Speere die Vorkämpfer des Tyrannen zu durchbohren, die heranstürmenden, Jojakim's Heer auseinanderjagenden Schaaren, die schon ein Freudengeschrei erheben, als gälte es die armen Judäer zu verzehren, nun aufzureiben. So soll Gott mit seinen Rossen über das Völkermeer, das feindliche Heer, hinschreiten, um es zu zertreten und zu vertilgen. Nach diesen 5 Strophen des Gemeindeliedes (Vs. 3—15) fährt der Prophet in 3 Strophen von je 6 Versgliedern fort[2], an den ersten Einzelgesang (Vs. 2) anknüpfend. Das früher vernommene Orakel von einem Strafgerichte macht ihn zittern, seine Lippen beben, die Gebeine und der ganze Körper schlottern, weil er in Geduld und Ruhe harren muss auf die Tage der Noth, d. h. auf den Gerichtstag über die Chaldäer, der heranziehen soll wider ein Volk, das (durch Tyrannei) zu diesem Strafgerichte drängt. Gegenwärtig war alles in Juda vernichtet, die Fruchtbäume, die Weinberge, die Aecker und Felder von den Chaldäern verheert und verwüstet, die chaldäischen Krieger haben Schafe und Rinder aufgezehrt, und nur die Aussicht auf den Beistand Gottes erhält das Volk noch aufrecht, lässt es behend und glücklich auf die Gebirge fliehen, bis das Strafgericht für die Feinde kommt. — Das ist die inhaltliche Summe des Chabakkukbüchleins, dessen Ueberschrift, wie auch die Bezeichnung dieser Prophetie als Hochspruch, schon der Sammler vorgefunden haben mag. Anders ist es mit dem Hymnus, der schon in

1. Die Bilder zu den 2 Strophen erinnern in Phrasen und Wörtern an Jes. 11, 15; Ps. 35, 8; 89, 10; 48, 5; 18, 13. 14; Sech. 9, 14. — 2. Diese sind: Vs. 16; 17; 18—19.

der Bei- und Nachschrift und durch das vielfach eingestreute *Sela* sich als Tempelgesang, von Saiteninstrumenten begleitet, darstellt. Da das Zeitwort *nizzeach* nur von den Leviten, den Ordnern der Tempelmusik seit David und Salomo, vorkommt (Chronikbücher, Esra), da ferner unser Chabakkuk als Levit bezeichnet wird, so mögen Bei- und Nachschrift vom Propheten selbst herrühren.

3. *Haltung und Stimmung Chabakkuk's. Darstellungsform und Rhythmus seiner Prophetie.* Wenn aus dem Inhalte deutlich zu ersehen ist, dass die Prophetie Chabakkuk's in die Zeit des ersten Zuges der chaldäischen Schaaren nach Judäa, der ersten furchtbaren Entwickelung der babylonischen Macht für den Osten fällt (unter Jojakim), nachdem *Necho* bei Kirkession geschlagen und Syrien, Ammon, Moab und ein Theil von Arabien erobert waren (605—603), so können wir auch die Haltung und Stimmung des Propheten uns vorstellen. Angstvoll sah er die drohende Macht der Chaldäer sich heranwälzen, er sieht sie auch anlangen, obgleich schon ein allgemeines Fasten vorangegangen war[1], sieht, wie sie das Land verwüsten und viele Judäer wegschleppen, und es ist kein Wunder, wenn er in dieser Angst sich der Hoffnung auf den Untergang der Chaldäer, auf die Vernichtung der Aegypter hingibt, welche Jojakim aufgereizt haben; welche Hoffnung er in unruhiger, abgebrochener, stossweiser Redeform ausdrückt. Den Zuständen angemessen (606—603) ist er lebhaft, kühn und feurig, von Schwung und Begeisterung getragen, und der Flug seiner Phantasie ist grossartig[2]; seine Schilderungen sind frisch und anschaulich, seine Verleiblichungen der leblosen Gegenstände sind treffend[3], aber auch sehr ungeglättet und hart und ermangeln der harmonischen Schönheit. Man bemerkt leicht, dass der Prophet die harte Diction und die Reminiscenzen aus Zefanja, Nachum, Micha, Jesaja I. und Jirmija unverarbeitet zusammengelesen hat, sowie die meisten treffenden Vergleichungen und Bilder[4] im Grunde Gemeingut sind. Dasselbe ist auch mit seiner Symbolik[5], mit seiner hochdichterischen, kühnen und erhabenen Schilderung der Theophanie, mit der Farbenpracht aus Israël's Urgeschichte der Fall[6]. Diese Ent-

1. Jirm. 36, 9. — 2. Hab. 1, 6. 10; 2, 20. — 3. Das. 1, 6—11; 2, 11; 3, 5. 10. — 4. Das. 1, 8. 9. 14—17; 2, 5. 9. 15. 16; 3, 19. — 5. Das. 2, 1. 2. — 6. Das. 3, 3—6.

lehnung und Nachbildung macht es auch begreiflich, wie der Rhythmus der Rede bald kräftig und voll, gemessen und glatt, bald abgebrochen und holperig, räthselhaft und unverständlich, wie der Parallelismus bald ebenmässig und abgerundet, bald unregelmässig ist, wie die strophische Anlage nicht immer sich gleich geblieben ist. Jedenfalls bilden die 3 Kapitel des Buches ein Ganzes und Einheitliches und gehören in Bezug auf die Diction noch zu den besten Nachtrieben des Klassischen in unserer Epoche[1].

b) Das Prophetenbüchlein Secharja's aus der Judalandschaft (590—588 v. Chr.).

1. *Leben, Zeit und schriftstellerischer Charakter dieses Secharja*[2]. Zwei Jahre vor der Eroberung und völligen Zerstörung Jerusalems durch Nebuchadnezar, etwa 12 oder 13 Jahre nach der Prophetie Chabakkuk's (590 v. Chr.), lebte ein Prophet Namens *Secharja* in irgend einer Stadt der Landschaft Juda — nicht, wie sein Zeitgenosse *Jirmija*, in der Hauptstadt Jerusalem. Seine aus *acht* grossen Strophen bestehende Prophetie, die er „*Hochspruch des Wortes Jehova's über Israël*" nennt[3], findet sich unserem Secharja-Buch angefügt[4], welches uns hinlänglich Auskunft über die Zeit des Propheten gibt, wohin auch das Nöthigste über Leben, Wohnort und den schriftstellerischen Charakter gehört[5]. Das nörd-

1. Zur Einleitung in dieses Prophetenbuch vgl. *Friedrich*, historisch-krit. Versuch über Habakuk's Zeitalter u. s. w. in *Eichhorn's* allg. Bibl. X. S. 379—425; *Ranitz*, introductio in Hab. vaticinia (Lpz. 1808). Zur Erklärung haben geschrieben: *Perschke* (1727), *Ludwig* (1779), *Wahl* (1790), *Conz* (in Stäudlin's neuen Beiträgen), *Kofed* (1792), *Tingstad* (1795), *Horst* (1798), *Euchel* (1815), *Justi* (1820), *Wolff* (1822); ausserdem *Ewald*, *Hitzig*, *Delitzsch* u. a. Ueber einzelne Stücke: *Faber* (1779), *Haenlein* (1795), *Ruperti* (1792), *Stickel* (1827), *Reissmann* (1831), *Feder* (1774), *Schröder* (1781), *Schnurrer* (1786), *Moesner* (1794), *Anton* (1810), *Steiger* (1824). — 2. Von dem in unserem kanonischen, von 3 verschiedenen, in Bezug auf Lebenszeit sehr auseinandergehenden Propheten mit Namen *Secharja* herrührenden Prophetenbuche Secharja befindlichen, von *Secharja ben Jeberechja* verfassten kleinen Büchlein (Sech. K. 9—11 und 13, 7—9, aus den Jahren 748—729 v. Chr.) ist schon oben gehandelt worden (S. 490 f.). — 3. Sech. 12, 1. — 4. Das. 12, 1—13, 6 und K. 14. — 5. Siehe *Hitzig*, Abh. üb. die Abfassungszeit der Orakel Zach. IX—XIV, in Stud. u. Krit. 1830. H. 1. S. 25 f.; *Bleek*, über das Zeitalter von Sach. K. 9—14, das. 1852. H. 2. S. 247—332.

liche Reich war damals längst zerstört und sein Orakel bezieht sich nur auf Jerusalem und Juda, welches letztere mit den Bewohnern damals den Namen „Israël“ hatte. Von diesem judäischen kleinstädtischen Propheten, der sich nur in schwärmerischen messianischen Gedanken, nicht in politischen Ideen bewegte, erfahren wir einzelne geschichtliche Nachrichten, die auch auf seine Zeit und auf seinen Charakter einige Streiflichter werfen. Die chaldäische Heeresmacht rückt 590 auf Jerusalem heran, um das schon herabgekommene Reich ganz zu vernichten. Mit diesem Heere kommen nicht nur die Truppen der Hilfsvölker rings umher herbei, sei es aus Politik oder Schadenfreude, sondern auch die Judäer der früher besetzten Landschaft mussten gezwungener Weise in die Reihen der Heiden zum Kampfe gegen Jerusalem eintreten[1]. Der Prophet erlebte und sah diesen Zwang, und in seiner visionären Ausschau, die übrigens nicht eintraf, stellt er diesen zum Bruderkrieg gezwungenen Judäern die glänzende Aussicht, dass der *eine* Theil mit dem heidnischen Völkergemisch von den Jerusalemern würden überwältigt und vernichtet werden, d. h. den Taumelbecher leeren, der *andere* Theil todesmuthig die Waffen gegen Jerusalems Feinde kehren und von der Sache der Heiden sich trennen werde[2]. Beim Beginn der Belagerung hoffte der Prophet, dass durch das sichtbare Eingreifen Gottes eine Verwirrung in den heidnischen Kriegerreihen eintreten, und dass die zu feindlichen Handlungen gezwungenen Judäer mit ihren judäischen Anführern, beim Anblick der Jerusalemer, sich gegen die Chaldäer wenden und zum Entsatz der belagerten Gottesstadt beitragen werden[3]. Ferner weiss er, die Geschichte ergänzend, zu erzählen, dass manche zum Kampfe mit den Jerusalemern gewungenen Judäer, bei ihren Uebertritt zu den Jerusalemern, von den wüthenden Heiden durchbohrt wurden, dass diese vom Zwange sich losreissenden Frommen als Märtyrer angesehen wurden. Der Prophet in seiner schwärmerischen Begeisterung verkündet, dass man in Jerusalem mitleidsvoll auf solche Gefallene schauen und sie in Trauerliedern familienweis beklagen werde, wie man um den zu *Hadadrimmon* (Maximianopolis) im Thale Megiddo gefallenen Joschija ge-

---

1. Sech. 12, 2 f.; 14, 14. — 2. Das. 12, 2. 4. 7. — 3. Das. 12, 4—9; 14, 13 f.

trauert hat, da ein Märtyrer nie umsonst fällt [1]. Der Prophet gehörte in der Landschaft, wo er wohnte, weder zu den Priestern noch zu den Vornehmen und Edlen, sondern er war ein einfacher Landmann, welcher den prunkenden Prophetenmantel verschmähte, wie einst *Amos* ein blosser Hirte war. Er wünschte daher die Zeit herbei, in der die Prophetie Gemeingut aller werden, die Prophetenkaste aufhören solle [2]; er will, wie Amos, Jirmija, Jecheskel u. a. nicht zum Prophetenstand gehören, da die meisten doch nur Lügenpropheten seien [3]. Später (588) findet es der Prophet unwahrscheinlich, dass Jerusalem sich werde halten können, obgleich er noch immer seine messianischen Hoffnungen nicht aufgegeben hat [4]. Er sieht zwar im Geiste die Gottesstadt erobern, die Häuser plündern und die meisten Judäer in Gefangenschaft wandern, aber er hofft, dass der zurückbleibende Rest von Neuem das davidische Reich wieder aufrichten wird. Die äussere Gestaltung des davidischen Gottesstaates, des messianischen Reiches, beschreibt denn unser Secharja in glänzender und eigenthümlicher Weise; gerade in diesen messianischen Gedanken und Idealen schliesst sich unser Seher würdig den grössten ältern Propheten an.

2. *Inhaltlicher und formeller Charakter der prophetischen Schrift.* Die in jener Zeit (590 und 588) nach einander geschriebenen 2 Reden unseres *Secharja* [5], mit der gewichtigen Aufschrift *Massa* (Hochspruch), haben die Landschaft Juda und deren unglückliche Bewohner zum Hauptgegenstande, im Gegensatze zu Jerusalem und den Hauptstädtern, und danach richtet sich der unterscheidende Inhalt und die Eigenthümlichkeit. Bei aller schrecklichen Kriegsnoth erscheinen die Reden von schwellenden messianischen Hoffnungen belebt, von Erwartungen entschiedener Rettung durch wunderbares Eingreifen Gottes, ohne an die realen Gefahren, an den gewissen Untergang des Staates zu denken. Solche glühende schwärmerische Hoffnung konnte nur ein bäuerlicher, kleinstädtischer, vom Lesen alter Weissagungen [6] erfüllter Prophet haben,

1. Sech. 12, 10. 11; vgl. 2 Kö. 23, 29; 2 Chr. 35, 35. Für אֵלַי ist אֵלָיו zu lesen. *Hadadrimmon* ist schon nach *Hieron.* der syrische Name für *Maximianopolis.* Es ist daher kein Wunder, dass man unsere Stelle auf einen spätern Märtyrer anwendete (s. Joh. 19, 3; Offenb. 1, 7). — 2. Sech. 13, 2 f.; Jo. 3, 1. — 3. Sech. 13, 3 f. — 4. Das. K. 14. — 5. Die 1. Rede umfasst Sech. 12, 1—13, 6; die 2. Kap. 14. — 6. Z. B. Jes. K. 29.

während der gleichzeitige *Jirmija* nicht im entferntesten an Rettung des Reiches denkt und auf ein wunderbares Eingreifen der Gottheit gar nicht rechnet. Diese schwärmerische Anschauung gibt unserem Propheten eine Sprache, welche den schwellenden Muth und die göttliche Zuversicht, den ungebeugten Geist und die, freilich unrichtig aufgefasste Verheissungstreue des Redners bezeugt. Er hofft, dass die Tage Sancherib's wiederkehren, und ahnt die Zertrümmerung der chaldäischen Macht bei dieser Belagerung, sein Geist ringt gegen das bevorstehende traurige Schicksal, und darum ist der Gedankengang in seinen Reden noch erhaben und rein, der Styl würdig, obgleich das Prophetenwesen damals, wie er selbst sagt[1], schon entartet war. Die Gliederung der zwei Reden, in die das erhaltene Schriftstück unseres Propheten zerfällt, stellt sich uns in je vier Strophen von acht ebenmässigen Versgliedern dar[2]. Die 1. Strophe der 1. Rede (590—589) schildert, nach einem lyrischen Eingange[3], wie die Völker rings umher, denen die Judäer der Landschaft gezwungen sich anschliessen mussten, gen Jerusalem ziehen, um es zu belagern und zu vernichten; aber der Prophet erwartet mit Gewissheit, dass die Gottesstadt allen diesen Feinden theils zum Taumelbecher[4], theils zu einem schwer zu hebenden Laststein werden wird. Der Taumelbecher wird die Feinde berauschen und zum Fallen bringen, der Laststein wird die Hebenden quetschen und verwunden. Die 2. Strophe schildert, wie die in Gemeinschaft mit den Heiden gegen Jerusalem streitenden Judäer der Landschaft den Mitstreitern gefährlich und durch ihren Uebergang zu den Belagerten das Mittel des Heils Jerusalems werden. Der Prophet hofft auf einen grossen Davididen nach Zidkija, der einem Engel gleich die Judäer führen wird. Die 3. Strophe schildert den neuen Geist und den bessern Zustand der nun zu erwartenden messianischen Zeit[5], und die von den Heiden wegen ihres Uebertrittes zu den Jerusalemern ermordeten Judäer werden als Märtyrer an grossen Gedächtnisstagen betrauert werden, wie man Joschija betrauert und wie man die grossen Märtyrer zur Zeit Menasche's[6] beklagt hat. Die 3

1. Sech. 13, 2—6. — 2. Die 4 Strophen der 1. Rede sind: Sech. 12, 1—5; 6—9; 10—15; K. 13, 1—6; die der 2. Rede (K. 14) sind: Sech. 14, 1—5; 6—11; 12—15; 16—21. Die 8 Strophen schwanken zwischen 5 und 6 Versen. — 3. Vgl. Am. 4, 19. — 4. Vgl. Jirm. 21, 7; Jes. 51, 17. — 5. Vgl. Jo. 3, 1. — 6. Jes. K. 53; s. oben S. 393—399.

grossen edlen Familien jener Zeit, die Familien *Natan*, *Schimeï* und *Levi*, werden besondere Trauerfeierlichkeiten veranstalten. Die 4. Strophe schildert die Wirksamkeit des neuen Geistes. Sühne, Reinigung und Weihe werden einziehen, die falschen und lügnerischen Propheten, der noch vorhandene Götzendienst werden schwinden, der Prophetenstand wird aufhören und die Weissagung wird zum Gemeingut werden. In der zweiten später geschriebenen Rede (588), als die Eroberung Jerusalems sich als wahrscheinlich herausgestellt, schildert die 1. Strophe, wie zwar die Hälfte Jerusalems unvermeidlich eingenommen, geplündert und ein Theil der Einwohner von Kriegsgräueln heimgesucht werden, auch ein Theil der Jerusalemer ins Exil wandern wird, aber der Prophet schauet in seinem Geiste, wie Gott zum Kampfe wider die Feinde von Osten her auf den hohen Oelberg[1] niedersteigt, um die Feinde zu bekämpfen und die Wegführung des andern Theiles der Einwohner zu verhüten. Unter den Tritten Jehova's wird der Oelberg sich spalten von seiner Mitte aus nach zwei Richtungen, nach Ost und West, so dass ein Theil nach Jerusalem hin sich erstreckt, d. h. es wird ein Erdbeben daselbst eintreten, von welchem die Farben entlehnt sind[2], wie er auch auf das Erdbeben unter *Usija* zur Vergleichung hinweist[3]. Der Prophet will hier nicht über den Oelberg weissagen, sondern die damals (589) gerade erfolgte Spaltung des von vulkanischen Elementen schon früher durchwühlten Oelbergs, der um desswillen auch „Berg des Verderbens“ hiess[4] und sogar zu zwei Bergen geworden war, andeuten[5]. Bei dieser Spaltung des Berges von Ost nach West, wodurch ein bis an die Thore Jerusalems reichendes grosses Thal entstand und der Berg zu zwei Bergen geworden war, so dass die eine Hälfte des Berges nach Norden, die andere nach Süden zurückgewichen ist, verkündet der Prophet, dass durch dieses neu entstandene und von Gott so eben bewirkte Thal, das bis zum „Thal der Berge“, d. h. zum Kidronthal und dem Tempelberg sich erstreckt, wo auch der Platz *Azel* lag, die Flucht[6] der schwer belagerten Jerusalemer

1. Ueber den hohen, 5 Stadien von Jerusalem entfernten Oelberg s. *Josefos*, AG. 20, 8, 6; *Korte* bei *Paulus* p. 80. 96. — 2. *Herodot* 7, 120. — 3. Am. 1, 1. — 4. 2 Kö. 23, 13. — 5. Sech. 14, 5 (הָרַי). — 6. Wenn die LXX, das Targum und die babylonischen Handschriften (s. *Ibn Esra* und *Kimchi*) für נַסְתֶּם gelesen haben נִסְתַּם, so hat dies die Verbindung mit מִפְּנֵי und den Gedankengang gegen sich.

werde möglich werden, wie man sich einst vor dem Erdbeben unter Usija geflüchtet hat[1]. Jehova zieht sodann mit seinen Engeln in den Tempel ein und die Rettung wird nach der schwärmerischen Phantasie des Sehers vollendet, was jedoch nicht eintraf. Die 2. Strophe schildert den bei diesem Ereignisse zu erwartenden Tag Gottes, den Tag des Heils und des vollendeten Zustandes, welcher auch durch wunderbare Erscheinungen ausgezeichnet sein wird, z. B. durch ein ungetrübtes, wechselloses, nicht durch Wärme und Kälte, durch Tag und Nacht gehemmtes Licht[2], wie es nur Gott kennt und hervorzubringen im Stande ist. Dieses Licht wird gerade in der Zeit des Abends, d. h. des höchsten Missgeschickes, aufleuchten. In dem neuen Zustande des Gottestags wird lebendiges Wasser aus *einer* Quelle in Jerusalem entspringen, das nach dem Salzsee und nach dem Westmeere, d. h. nach Ost und West ununterbrochen fliessen soll[3]. Die entstehende Tempelquelle wird das ganze Land bewässern und als Zeichen des Segens Gottes gelten. Der Prophet sieht in diesem Naturereigniss das Eintreten des Gottestags und damit die Besiegung aller Heiden und deren Unterwerfung unter die Herrschaft Gottes und des Monotheismus[4]. Das ganze Judäerland wird sich in eine Ebene, gleich dem Jordanthale, verwandeln, von *Geba* im Norden bis *Rimmon* im Süden wird diese Bodenwandlung vor sich gehen; Jerusalem aber wird hochgelegen, reich bevölkert und unverrückt eine Welthauptstadt werden und von dem nördlichen Binjaminthor[5] bis zu dem früheren Thor, nämlich dem Eckthor[6], wo früher der Eckthurm gestanden, ja bis zum Chananelthurm hin[7], bis zu den Königskeltern bei den königlichen Gärten innerhalb der Doppelmauer, d. h. also der ganze Umfang Jerusalems wird wieder durch eine starke Bevölkerung ausgezeichnet werden, ohne dass die Strafe des Bannes oder ein feindlicher Angriff je wieder vorkommen wird[8]. — Nachdem das wunderbare Eintreffen des Gottestages, mit der vulkanischen Spaltung des Oelberges zusammentreffend, in schwärmerischer Weise geschildert und das neue davidische Reich

---

1. Am. 1, 1. — 2. Sech. 14, 6—7; Off. 21, 23. — 3. Das. 14, 8. Vor unserem *Secharja* hat diesen Gedanken schon *Joël* (4, 18) und nach ihm *Jecheskel* (K. 47) ausgesprochen, nur ist die specielle Ausmalung bei jedem verschieden. — 4. Das. 14, 9; Mich. 4, 2 f.; Jo. 4, 11 f. — 5. Vgl. Jirm. 37, 13; 38, 7; sonst auch Efrajimthor (Nach. 8, 16) genannt. — 6. Vgl. 2 Chr. 26, 9. — 7. Jer. 31, 38; Nech. 3, 1. — 8. Sech. 14, 10—11.

mit seiner Hauptstadt beschrieben ist, holt die 3. Strophe (Vs. 12—15) die schauerliche Zeichnung nach, wie die Jerusalem belagernden Heiden (Chaldäer) die Strafe Gottes treffen wird. Verheerende Pest und die Führung der Waffen gegeneinander, Wirrnisse und Verderben in den Reihen der Feinde, werden völlige Vernichtung herbeiführen, ohne dass die gezwungen mitkämpfenden Judäer ihnen etwas nützen werden. — Die 4. Strophe (Vs. 16—21) schildert zunächst das auf die Niederlage folgende Heil. Die aus dem Verderben übriggebliebenen gebesserten Heiden werden alljährlich nach Jerusalem zum Tempel wallen, um da vor Jehova das Laubenfest zu feiern und den Frühregen zu erflehen, und wenn die vom Regen nicht abhängigen Aegypter[1] nicht kommen werden, so wird der Nil nicht austreten[2] und eine ähnliche Strafe, Versagung der Fruchtbarkeit, erfolgen[3]. In jener Zeit wird alles heilig, vollkommen und gottgeweiht sein; die Schellen der Rosse sogar werden dem Diadem des Hochpriesters, die Kochkessel den Opferschalen gleichen und eine kenaanäische Unreinheit wird nicht mehr vorhanden sein[4].

3. Wenn wir diese zwei prophetischen Reden[5] nach ihrem Inhalte speciell prüfen, so stellt sich für uns heraus, dass jener schwärmerische und phantastische Prophet der Landschaft Juda, der wahrscheinlich ein Landmann war, die *erste* Rede beim Beginn der Belagerung (590), die *zweite* im letzten Jahre derselben geschrieben hat (588), letztere, gerade als der Oelberg durch eine elementarische Macht sich gespaltet. Obgleich selbst nicht zum Priester- und Levitenstande gehörig, blickte er auf die Gottesstadt Jerusalem, auf den Tempel und seinen Kultus wie auf einen letzten Rest des noch vorhandenen nationalen theokratischen Lebens, concentrirte seine Visionen und Weissagungen auf diesen Mittelpunkt und verlegte die Entstehung des messianischen Reiches dahin. Da sein prophetischer Geist sich nicht wie der des Jesaja zu dem innersten Wesen der theokratischen Ideale erheben konnte, so blieb er bei den heiligen Aeusserlichkeiten stehen. Diesen Charakter trägt auch die Form, die Darstellung seiner Reden. Die Einkleidung seiner Reden ist originell, seltsam und oft barok; er

1. *Herodot* 3, 10; Dt. 11, 10. 11. — 2. Targum zu Vs. 18. — 3. חַטָּאת ist hier „*Strafe*“. — 4. Vgl. Jech. 44, 9; Off. 21, 27. — 5. Sech. 12, 1—13, 6; K. 14.

stellt Veränderungen in der Natur, naturgesetzliche Erscheinungen öfter in Aussicht, benutzt alte Bilder aus den Orakeln des *Joël* und *Amos*, des *Jesaja* und *Micha*, um seine Phantasie aufzustacheln. Obgleich unser Secharja von religiöser Begeisterung und von prophetischer Gluth erfüllt war, ihm auch ein grosser Schwung der Rede nicht fehlte, so hatte doch seine Phantasie etwas Zügelloses, sein Orakel etwas apokalyptisch Traumhaftes, so dass die Reden an einer gewissen Schlaffheit leiden und von düsterer Unklarheit und Dunkelheit beherrscht werden. Der sprachliche Ausdruck entbehrt daher der männlichen Kraft und Präcision, der Redegang ist unrhythmisch und oft schleppend und weitschichtig, gleicht fast der Redeweise Jecheskel's. Er steht in der Mitte zwischen den ältern und jüngern Propheten. Die Formeln: „es wird geschehen“[1], „an jenem Tage“, „in jener Zeit“[2], „Spruch Jehova's“, die Manier unseres Schriftstellers „Geschlecht“ für „Volk“ zu gebrauchen, die Phrasen: „alle Völker ringsum“, „alle Völker die gen Jerusalem ziehen“, unterscheiden ihn von dem gleichnamigen Propheten, mit dem er gewöhnlich identificirt wird. Er entlehnte viele Wörter aus dem Fünfbuche, die um des Propheten Zeit sonst nicht gäng und gäbe waren[3], und bediente sich der vulgären Schreibung der Wörter[4], der spätern Bezeichnung für *Engel*[5] u. s. w. Diese und andere sprachliche Eigenthümlichkeiten weisen unserm Secharja diese besondere hier speciell nachgewiesene Stellung an.

c) Das grosse Orakelbuch des Jirmija (627—570 v. Chr.).

1. *Leben, Zeitverhältnisse und Wohnort Jirmija's.* Der fast 57 Jahre lang weissagende und in das geistige und politische Leben des alten Reiches tief eingreifende Jirmija gibt ein so vollständiges Bild jener verhängnissvollen 60 Jahre, und solche zuverlässige Zeugnisse darüber, erscheint so sehr als der letzte grosse Prophet, in welchem sich die wahre Vollendung der Prophetie abspiegelt, dass nur ein Bild seines Lebens und seiner Zeit sein grosses Orakelbuch erklären und für die Kultur- und Literaturgeschichte uns nutzbar machen kann. *Jirmija* war der Sohn eines gewöhnlichen Priesters *Chilkija*, den die

---

1. Sech. 12, 3. 9; 13, 2. 3. 4; 14, 8. 16. 21. — 2. Das. 12, 13; 14, 8 u. a. — 3. So z. B. עָמִית, עִוָּרוֹן, תִּמָּהוֹן, נִדָּה, שָׂרַט, כִּיּוֹר u. a. — 4. Z. B. דָּוִיד. — 5. Z. B. קְדוֹשִׁים für מַלְאָכִים.

Sage[1] und manche Ausleger[2] mit dem Hochpriester *Chilkija ben Schallum*[3] fälschlich identificirten. Er war geboren in der kleinen Priesterstadt Anatot, die im Norden Jerusalems und nur 3 römische Meilen davon entfernt lag[4]. Als Jirmija im 13. Regierungsjahre Joschija's (627)[5] seine prophetische Laufbahn zu *Anatot*, seiner Vaterstadt, wo sein Vater und seine Brüder gelebt[6], angetreten, war er, der eigenen Beschreibung seiner Berufung zufolge, noch Jüngling[7], mithin circa 20 Jahre alt, was übrigens zu einem Alter von 76 Jahren (646—570), das er erreichte, ganz gut passen würde. In den ersten Jahren seiner prophetischen Wirksamkeit blieb er in Anatot, wo er sehr bekannt, aber auch häufig verkannt und verfolgt wurde, wie ja die Anatotäer und die eigenen Blutsverwandten den jungen Seher wegen seiner drohenden Weissagungen zu vernichten strebten, so dass er sich durch die Flucht retten musste[8]. Er ging aber häufig nach dem nahen Jerusalem, wo er seine besten Reden und Orakel gehalten und wohl am liebsten verweilt hat, bis er völlig dahin übersiedelte und nur zu Zeiten nach Anatot des Haushaltes und der Familienverhältnisse halber kam. Der nahe und drohende Einbruch der skythischen Horden in Palästina[9] (627), nachdem sie 2 Jahre vorher (629) die Kimmerier nach Asien getrieben hatten[10], welchem Ereignisse unser Prophet einen so grossen Raum gewidmet[11] und das er durch so zutreffende Schilderungen ausgezeichnet hat[12], scheint die nächste Veranlassung zu seinem öffentlichen Auftreten gewesen zu sein, da Joschija den Götzendienst noch nicht völlig abgeschafft hatte[13]. Die Katastrophe fiel übrigens auch glimpflicher aus, als er verkündet hatte. Als nach Joschija's 18. Regierungsjahre (621) die Auffindung des alten Gesetzbuches erfolgte, nachdem es durch *Menascheh* und *Amon* in Vergessenheit gerathen war[14], als auch die Tempel-

1. *Clemens Al.* Strom. 1. §. 120; *Hieronymus* zu 1 Chr. 9, 15 und so auch *Jos. Kimchi* und *Abravanel.* — 2. *v. Bohlen, Eichhorn* u. a. — 3. 2 Kö. 22, 4 f.; 1 Chr. 5, 39; Bar. 1, 7. — 4. *Josefos*, AG. 10, 7, 3; vgl. *Robinson* II. 319 f. — 5. Jirm. 1, 2; 25, 3. — 6. Das. 17, 21; 12, 6. — 7. Das. 1, 6. 7. נַעַר heisst auch ein Jüngling von 20 Jahren, der schon in den Krieg zieht (Ri. 8, 20). — 8. Das. 11, 19—23; 12, 6. לַחְמוֹ 11, 19 ist nur erweiterte Form von לֵחַ *Stärke*, *Jugendkraft*, wie עֶצֶם Jech. 24, 5 von עֵץ. — 9. Ob. S. 374. — 10. *Herodot* 1, 105 und 1, 15; *Hupfeld*, de rebus Assyr. p. 54. — 11. Jirm. 4, 3—6, 30. — 12. Das. 4, 13; 5, 15. 16; 6, 22. 23. — 13. Das. 4, 1—2. — 14. 2 Kö. 22, 3; 2 Chr. 34, 8 f.

und Kultusreformen vorgenommen und die Aufforderung an die versammelten Aeltesten ergangen war, vom Inhalte des zu erneuernden Vertrages Kenntniss zu nehmen und ihn dem Volke einzuschärfen, da trat der Prophet (621) auf, durchwanderte die judäischen Städte und trug die „Schrift des Bundes", den „Vertrag" vor, stellte die Forderung, den Bund zu halten, und widmete den Verschmähung ein drohendes Orakel[1]. Dieses von Chilkija an die Oeffentlichkeit gezogene „Buch des Bundes", das „Buch der Lehre (Tora)" heisst[2] und als das deuteronomische Gesetz, d. h. die niedergeschriebene Sammlung der nachträglichen Gesetze, anzusehen ist[3], war derjenige Theil des Deuteronom's, der auch sonst am Laubenfeste jedes Sabbatjahres vorgelesen wurde, nicht aber die 7 Mahn- und Drohreden Mose's mit den geschichtlichen Büchererinnerungen[4], wie auch die Ausdrucksweise in dem jirmijanischen Abschnitte wirklich nur an das Deuteronom erinnert[5]. Nach diesen zwei Hauptmomenten seines Auftretens, dem Einbruch der Skythen (627)[6] und dem Einschärfen des Bundesbuches (621), folgt der 3. Moment seines hervorragenden Auftretens bei Joschija's Tode nach der Schlacht bei Megiddo (609), auf welchen er in einem seiner spätern Orakel hinweist[7] und den er in zahlreichen Klageliedern und Trauergesängen für den alljährlichen Gedenktag besingt[8]. Nach Joschija's Tode (609) widmete Jirmija ein Orakel zunächst dem *Joachas* (609), welcher zuerst zum Aegypterkönig Necho nach Ribla geeilt war und dort, als Usurpator in Ketten gelegt, nach Aegypten geschleppt wurde, wo er starb[9]. Dann folgte das drohende Orakel über *Jojakim* (609—598)[10], worin er neben andern Rügen auch zugleich die Zerstörung des Tempels und der Stadt verkündete und die harten Kämpfe mit Priestern und Lügenpropheten, mit dem König und mit den Grossen andeutet, in denen er sich abmühte. In dieser Zeit (nach 606), nachdem Necho bei Kirkession durch Nebuchadnezar geschlagen war, schrieb Jirmija eine Reihe von Orakeln über alle benachbarten und auch über entfernte Völker, indem er Nebu-

1. Jirm. 11, 1—17. — 2. Dt. 31, 9—13. — 3. Oben I. S. 441. — 4. Ob. I. S. 440. — 5. So in der Beschreibung des Landes Jirm. 11, 5 vgl. mit Dt. K. 27; so אָרוּר הָאִישׁ und אָמֵן, s. *Hitzig* z. St. — 6. Jirm. 4, 5—6, 30. — 7. Das. 15, 7—9. — 8. 2 Chr. 35, 25. — 9. 2 Kö. 23, 33—34; Jirm. 22, 10—12. — 10. Jirm. 22, 13—19; K. 26; K. 27, 1—11.

chadnezar als Vollstrecker eines Gottesgerichts ansah[1]. Im Jahre 598 erlässt er sein Orakel über Jojachin's (Jechonja's) Wegführung in die Gefangenschaft, über das eingebrochene Unheil, da die Wegführung ohne Wiederkehr in die Heimat, der Thron ohne natürliche Nachfolge sein werde[2]. Nach Jojachin's Wegführung und nach der Verpflanzung des Kernes des Volkes (598), welche Ereignisse er in seinen prophetischen Orakeln bespricht, setzte er seine Wirksamkeit als Prophet unter *Zidkija* fort (598—588). Er warnt und bedrohet den unheilvollen Abfall von Babel, welchen Zidkija vorhatte[3], er warnt vor dem voreiligen Glauben, dass die babylonisch-chaldäische Macht im Jahre 596 stürzen werde[4], dämpfte die Hoffnung der jojachin'schen Exulanten auf eine baldige Erlösung[5], und als alle diese Abmahnungen nichts genützt haben, als der Abfall erfolgt und der halsstarrige Trotz gewachsen war, sprach er seinen Unmuth darüber in Orakeln aus. Während der ganzen Regierungszeit des letzten Königs, Zidkija's, als er vor dem Abfall warnte und dann später zur Uebergabe gerathen hatte[6], war Jirmija's Schicksal hart und leidvoll. Unter Schmach und Hohn, schwerer Haft, Verurtheilung zum Hungertode, schüttete er sein patriotisches Herz furchtlos und resignirend in Orakeln und Psalmen aus, erwartete die unausbleibliche Katastrophe[7], blickte aber auch auf eine spätere Zeit der Wiederherherstellung des Reiches aus[8]. Nach Einnahme und Zerstörung der Stadt (588) sorgte der chaldäische König für Jirmija's persönliche Freiheit und stellte es ihm frei, entweder nach Babel zu ziehen oder im Lande zu bleiben. Er zog das Letztere vor[9]. Als nach der Zerstörung Jerusalems und Jirmija's Entlassung aus dem Gefängnisse ein vornehmer Judäer mit Namen *Gedalja* chaldäischer Statthalter in Judäa und Etappencommandant für die chaldäischen Truppen wurde, und dieser zu Mizpa, von einer kleinen chaldäischen Besatzung unterstützt, wieder durch Jirmija's moralische Unterstützung ein judäisches Gemeinwesen begründete, da viele nach Ammon und Moab ausgewanderte und viele auch sonst versprengte Judäer heimkehrten, die ein fried-

1. Jirm. K. 25. 46—49. — 2. 2 Kö. 24, 6. 9. 14 f.; 2 Chr. K. 36; Jirm. 22, 20—30; vgl. K. 13 u. a. — 3. Jirm. K. 27. 28. — 4. Das. K. 50. 51. — 5. Das. K. 29. — 6. Das. 21, 1—10; 34, 1—7. — 7. Das. K. 37. 38. — 8. Das. K. 30—32. — 9. Das. 39, 11—14; 40, 1—6. Die Armen des Volkes wurden mit Grundstücken belehnt und es begann sich wieder eine bürgerliche Thätigkeit zu regen.

liches Landleben zu führen beabsichtigten und sogar ein Heiligthum einzurichten begannen, geschah es, dass *Gedalja* von dem aus dem davidischen Hause stammenden *Ismaël,* auf Anstiften des ammonäischen Fürsten, ermordet wurde und die in Juda angesiedelte Bevölkerung nach Aegypten auswanderte [1]. *Jirmija* und *Baruch* wurden gegen ihren Willen zur Mitauswanderung nach Aegypten gezwungen [2], und beide zogen in Gemeinschaft mit der Truppe der von Asarja und Jochanan angeführten Israëliten nach Aegypten. Die Truppe bestand aus den zu Mizpa unter Gedalja aus den Nachbarstaaten angesammelten Versprengten, aus den im Lande zerstreut gewesenen Hauptleuten, die auf die Kunde einer neu zu bildenden Gemeinde heimgekehrt waren, aus Männern, Frauen und Kindern, Hofleuten, versprengten Kriegern, bei welchem Kern sich auch die Töchter des Königs Zidkija [3] befanden und den man nun „Rest der Judäer“ nannte [4]. Auf dieser Wanderung machte die Auswanderungscolonie zunächst Halt *„bei den Hürden des Kimeham“* in der Nähe von *Bet-Lechem* [5], theils um die Habseligkeiten herbeizuschaffen, theils um die aus Ammonitis, Moabitis u. a. Gegenden herbeikommenden Zuzügler aufzunehmen. Nach einer Rast von mindestens einigen Wochen ging der Zug nach Aegypten. Als die Colonie in *Tachpanches*, d. h. Daphne, der Grenzstadt Aegyptens an der Südgrenze Palästina's, angekommen und schon seit 4 Jahren da angesiedelt war (584), erging im Beginn des 5. Jahres nach der Zerstörung Jerusalems [6] an Jirmija ein von einer symbolischen Handlung begleitetes Drohorakel wider Aegypten und die Colonie, ein früheres Orakel ergänzend [7]. Die symbolische Handlung bestand darin, dass er grosse markirte Steine, die sich nicht leicht verschleudern liessen, nahm und sie in den Estrich des viereckigen (backsteinförmigen) untern Vorsprungs vor der Schwelle des pharaonischen Palastes in Gegenwart der Colonie versenkte [8].

---

1. Jirm. K. 40. 41; *Josefos*, AG. 10, 9, 3. — 2. Jirm. K. 42. 43. — 3. Das. 43, 5—6; vgl. 41, 16; 40, 6—7. 11. — 4. Das. 40, 11. 15; 42, 15. 19; 43, 5. — 5. Für גֵּרוּת Jirm. 41, 17 haben *Josefos* und die *Peschito* גְּדֵרוֹת richtig gelesen. — 6. *Josefos* (AG. 10, 9, 7) setzt den Zug Nebuchadnezar's nach Aegypten ins 5. Jahr vor der Zerstörung, und nur bei diesem Anzuge konnte Jirmija dieses Drohorakel aussprechen. — 7. Jirm. 43, 7—13; vgl. 42, 16—18. — 8. Das. 43, 8. Auf diesen viereckigen Vorsprung vor dem Palaste, also im Freien, wurde gewöhnlich der Thron gesetzt, wo der König Gericht hielt, vgl. *Josefos*, Kr. 11, 14, 8; Joh. 19, 13.

Die Anwendung der symbolischen Handlung war, dass Nebuchadnezar auf diesen Estrich seinen Richterthron setzen, einen Baldachin aufschlagen, über die Aegypter zu Gericht sitzen und diesen zur Hinrichtung, jenen zur Gefangenschaft, andere zur Vernichtung durch Krieg verurtheilen wird. Die Göttertempel Aegyptens wird er verbrennen, die Bildsäulen wegschleppen lassen, Aegypten wird er ausbeuten, wie der Hirt sein Gewand (Thierfell) für sich erbeutet, und wird ungestraft davongehen. Die Obelisken des Sonnentempels zu Heliopolis wird er zertrümmern. Ein anderes Orakel über diese Invasion Nebuchadnezar's in Aegypten unter *Chofra* hat sich noch erhalten (584)[1]. Dieser ägyptische Pharao, der in Daphne zuweilen im Königspalaste wohnte und zu Gerichte sass, war Apriës, Sohn des Psammis (594—569), aber das von Jirmija über ihn verkündete, doch nur theilweis eingetroffene Orakel (584) war nicht das letzte jirmijanische Orakel in Aegypten. Die judäische Colonie breitete sich aus von *Migdol* (Magdalon) im äussersten Norden von Palästina her[2] bis *Sweneh* (Syene) im äussersten Süden; sie siedelten sich an in *Daphne*, in *Memphis* am Westufer des Nil, der Residenz Mittelägyptens, in der ältesten Landschaft *Thebais,* die *Patros* hiess, in *Tanis* (Zoan in Unterägypten), *No* (Theben) oder Diospolis, *Sin* (oder Pelusium), *Pi-Beset* (Bubastus) u. a. Nachdem der Eroberungszug Nebuchadnezar's über Aegypten hinaus, sogar bis zu den Säulen des Herkules[3], nur wie ein Unwetter vorübergerauscht und wie ein Märchen verklungen (583—581), und nachdem die Ausschau Jirmija's auf eine völlige Zerstörung Aegyptens nicht ganz eingetroffen war, trat dieser Prophet gegen den Ausgang der Regierung des Pharaonen *Chofra* und in seinem eigenen Todesjahr nochmals mit einem Orakel auf (570)[4], worin er die in der Judäercolonie Aegyptens eingerissene Verehrung der Landesgötter rügt, die Ungehorsamen bedroht, dem Chofra bei seinem Kriege gegen die Kyrenäer den Untergang verkündet (569), was er als Wahrzeichen seines Drohorakels an die Judäer einleitet. Es war sein letztes Orakel, verkündet im 76. oder 77. Jahre seines Lebens. So weit reichen die Hauptmomente der prophetischen Thätigkeit Jirmija's (628—570), und zwischen diese hervorragenden chronologischen Hochpunkte sind alle

1. Jirm. 46, 13—26. — 2. *Herodot* 2, 159. — 3. *Megasthenes* bei *Josefos* (AG. 10, 11, 1; Ap. 1, 19). — 4. Jirm. 44, 1—30.

seine schriftstellerischen Arbeiten, die geschichtlichen, dichterischen und prophetischen Erzeugnisse, die übrigens sehr zahlreich waren, einzuschieben. Nach der gehaltenen Strafrede an die ägyptischen Judäer[1] (570), wobei er den Fall und den Tod *Chofra's* (569) voraussagt, soll er, nach der Ueberlieferung, zu *Daphne*, und zwar durch Steinigung vom Volke, gestorben sein[2], wie man auch noch bei Kahira sein Grab zeigt[3].

2. *Prophetischer und schriftstellerischer Charakter Jirmija's.* Der priesterliche Prophet aus Anatot, welcher sonst nicht zu den vornehmen Familien gehörte, besass schon bis zu seinem 20. Jahre ein so bestimmtes grossartiges Interesse für alle Gattungen des alten hebräischen Schriftthums, und eine so grossartige Ausbildung für die geschichtliche, dichterische und prophetische Schriftstellerei, dass man wohl daraus auf das damalige in Judäa herrschende Kulturleben, auf die mannigfachste und vollendetste Volksbildung schliessen darf. Jirmija's Prophetenthum an der Grenzscheide des alten Volkslebens ist ein echtes, reines und vollendetes, und leistet das Höchste in der althebräischen Prophetie. In seiner vielfachen öffentlichen Thätigkeit als Prophet vereinigt er Worte, Thaten und Zeichen mit der ganzen Gluth seines Herzens, in frischer Lebendigkeit und thätiger Theilnahme. Er stellt in seinem ganzen 57jährigen Prophetenleben die reine Macht des Wortes und des Gedankens dar, streift die alterthümliche schwärmerische Unmittelbarkeit, die stürmische Forderung zum Glauben an die Zeichen ab, und hinterlässt den Eindruck, als wäre er nur von dichterischen Gefühlen lyrischer Art geleitet. Da die Prophetie bei ihm nur Ausdruck der öffentlichen Thätigkeit sein soll, so ist er voller Entschiedenheit und Schärfe gegen die Könige und die Grossen[4], wenn sie in seine Verkündigungen eigenmächtig eingreifen und durch unlautere Mittel die Wirksamkeit des Wortes aufhalten wollen. Angriffe auf Einzelne kennt er nur, wenn sie von allgemeiner Bedeutung sind, und niemals geht er von persönlichen Beziehungen der Einzelnen aus. Eine andere Eigenthümlichkeit seiner prophetischen Reden ist sein Kampf gegen die falschen Propheten, gegen die Art von falschen Versuchen, die damals zu

1. Jirm. 44, 1—30. — 2. *Tertullian*, *Hieronymus*, *Epiphanios* u. a. — 3. *Lucas*, Reise nach der Levante S. 28. — 4. Jirm. 26, 12—15; 36, 29—31.

allgemeiner Kenntniss gelangte geschriebene Tora heuchlerisch und in befangenem Buchstabendienst auszulegen[1]. Dieser Schulweisheit tritt er mit seiner klaren Vorstellung über die echte Prophetie entgegen, jedes Träumen und Schwärmen vom klaren Anschauen und fruchtbaren Handeln, jede Einbildung und Leidenschaft vom reinen göttlichen Worte streng scheidend. In seiner geschichtlichen Chronik, in den sogenannten zwei Büchern der Könige, welche Jirmija aus verschiedenen Einzelschriften, Annalen, Monographien und aus dem „Prophetenspiegel" ausgezogen[2], verfolgt der Prophet den Plan, seine Volksgenossen zum treuen Halten an dem Bund mit Gott, zur Standhaftigkeit in der Verehrung des alleinigen Gottes zu ermahnen, die Erfüllung alter Weissagungen geschichtlich nachzuweisen, und fügt daher stets Betrachtungen in diesem Sinne ein[3]. In den einzelnen geschichtlichen Stücken, die mit seinem Buche eng verflochten sind, haben diejenigen Stücke, die nicht rein biographischer Natur sind, sondern einen zeitgeschichtlichen Charakter haben, dieselbe prophetische Eigenthümlichkeit, die Reden zur lebendigen That, die Ermahnungen zur öffentlichen Geltung zu bringen, die irrigen Vorstellungen zu bannen und für die thätige Theilnahme zu wirken. Seine prophetische Eigenthümlichkeit ist sein politischer echt theokratischer Charakter. In seine lyrischen Ergüsse, sei es in seinem Büchlein der Trauerklagen (*Sefer Kinot*) oder in seinen Psalmen, fügt er die geheimsten Empfindungen seines reichen Herzens, seine eigene schmerzliche Lage und die unheilbaren Gebrechen und Zustände des Reiches ein, beschreibt darin alle Zuckungen des Reiches seit einem halben Jahrhundert, die Entartung des Prophetenthums, die Verkommenheit des Priesterthums und der Schulweisheit, den sichtbaren Verfall aller öffentlichen Dinge, die verheerenden Invasionen der Skythen, Aegypter und Chaldäer. Alle diese Momente tönen uns aus seinen Liedern und Reden wieder, so dass kein Prophet so sehr ein Spiegel seiner Zeit war wie Jirmija. Eben dieses rein lyrische Element des Propheten, dieses Sichhingeben an seine Herzensbewegungen, an die Gefühle der bittern Empörung oder

1. Jirm. 7, 22 f.; 8, 4—9; 9, 22 f.; 18, 18 u. a. — 2. Dass diese Bücher von Jirmija herrühren, haben ausser der jüdischen Tradition auch *Hävernick* (Einl. II. S. 171), *Graf* (de libror. Sam. et Reg. etc. p. 61 f.) u. a. behauptet, wofür auch die Gemeinschaftlichkeit der Ausdrücke, Ort und Zeit der Abfassung sprechen. — 3. Vgl. 2 Kö. 17, 7—23 und 33—41 u. a.

des schweren Unmuthes, unterscheidet ihn von den frühern Propheten (Hoschea, Jesaja), die sich auch bei grossen eintretenden Katastrophen nie von solchen Gefühlen haben hinreissen lassen und von der Zerrissenheit und Unheilbarkeit ihrer Zeit nie so ganz beherrscht wurden. Diese lyrische Weichheit des Gemüthes, welche sich aus der ganzen äusserlichen düstern geschichtlichen Lage Jirmija's erklärt, daher in allen seinen schriftstellerischen Produktionen sich nirgends verleugnet, gibt unserm Propheten das schriftstellerische Gepräge. Seine Sprache trägt unverkennbare Spuren einer sinkenden gedrückten Zeit. Wenngleich die schlichte Einfachheit der Rede, der Mangel gesuchter Künstlichkeit, die Fülle einfacher neuer Bilder, die Zartheit der Schilderungen, die allen Gegenständen sich anschmiegende Gewandtheit und Klarheit des Ausdrucks seine Redeform zur klassischen der ältern Propheten erhebt, so merkt man doch den Mangel grossartiger Anlagen, den wenig festen und scharfen Zusammenhang der Sätze, die Dehnung, Verschwommenheit und Zerbröckelung der Gedanken, die mangelhafte Gliederung und den trägen Fortschritt des Vortrags, was schon auf ein Siechthum der Zeit hinweist. Von den formellen, den sprachlichen Charakter modificirenden Einflüssen abgesehen, zeigt sich in der öftern Wiederholung gewisser Bilder, Sätze und Gedanken der Mangel an Abwechselung, die eingerissene Verarmung der Sprache, die nur durch die lyrische Innigkeit gehoben wird. Die 57jährige schriftstellerische Thätigkeit des Propheten kennzeichnet schon den allmäligen Niedergang der Sprache, indem in den frühern Reden die Sprache noch beweglicher, reicher, in den spätern dagegen die Fülle, die Schönheit schon immer tiefer gesunken erscheint. Der Grundzug seiner Reden bleibt die Weichheit seiner Empfindungen, die Trost- und Hoffnungslosigkeit der Zustände, die sein Herz erfüllt, wie er ja in sich selbst durch Verfolgungen, Lebensgefahren und Kämpfe aller Art den hereinbrechenden tiefen Sturz Israël's erfuhr. Die Wendung in der Prophetie Jirmija's besteht darin, dass die alte Weise nicht mehr anwendbar erscheint, indem der Prophet schon in das Gebiet des reinen Lehrens und Beweisens, in eine Aeusserung persönlicher subjectiver Gefühle überging. Jirmija's persönlicher Charakter war Eifer und religiöse Begeisterung für die Sache Gottes und unermüdliche Sorge für das Wohl seiner Volksgenossen. Diese betrachtete er als die zwei Aufgaben

seines Lebens, und die härtesten Verfolgungen konnten ihn nicht zur Entsagung dieses Wirkens bewegen[1]. Die religiös-sittliche Begeisterung und der glühende Patriotismus verleihen ihm Entschlossenheit und Muth, Ausdauer im Kampf und unerschütterliche Festigkeit bei allen persönlichen Misshandlungen und Nöthen[2], und nur selten reisst ihn die düstere Stimmung fort, sich in Ausbrüchen der Heftigkeit gegen seine Gegner zu äussern.

3. *Die Bestandtheile des jirmijanischen Prophetenbuchs und die chronologische Feststellung der theokratischen Straf-, Droh- und Mahnreden darin.* Wenn wir das 52 Kapitel umfassende Prophetenbuch Jirmija's genau prüfen, die rein geschichtlichen Stücke[3], das Stück, welches den Akt der Berufung und das Wesen der dem Jirmija ertheilten Offenbarung in zwei Visionen[4] darstellt, die Orakel gegen fremde Völker (Aegypter, Filistäer, Edomäer, Moabiter, Ammonäer, Araber, Syren, Elamäer)[5] im 4. Jahre Jojakim's, bei denen ein anderer Maasstab anzunehmen ist, ausscheiden, so stellen sich uns 22 für sich bestehende trennbare Stücke dar, von denen jedes in Strophen zerfällt, welche in der Regel von 7—9 oder noch mehr Versgliedern sind, wovon nur die Aussprüche gegen fremde Völker eine Ausnahme in der Strophik machen, indem sie kleinere Strophen haben. Darin liegt der *erste* Einheitsgrund unseres grossen Prophetenbuches, von der gleichen minder kunstvollen Sprache und Gliederung aller Stücke abgesehen. Nächst dem einheitlichen strophischen Bau weist auch *zweitens* die Gleichmässigkeit der Ueberschriften bei allen für sich abgeschlossenen Stücken, z. B. die Ueberschrift: „der Spruch, der an Jirmija von Jehova erging“[6], oder kürzer und durch Attraction zum Subject: „welcher Spruch an Jirmija ergangen ist“[7], wobei sich nur geringe Ausnahmen finden[8], auf die Einheit des Buches, wenn auch diese überschriftlichen Angaben erst vom ersten Anordner, von Baruch, herrühren. Auch

1. Jirm. 15, 16; 17, 16; 20, 7. 9. — 2. Das. 1, 18; 15, 19—21. — 3. Das. K. 26. 36. 37. 52. — 4. Das. 1, 5—17. — 5. Das. 48, 8—13; K. 46—51, vorbereitet durch 25, 15—38. — 6. Das. 7, 1; 10, 1; 18, 1; 21, 1; 25, 1; 30, 1; 32, 1; 34, 1; 35, 1; 40, 1; 44, 1. — 7. Das. 14, 1; 46, 1; 47, 1; 49, 34. — 8. Kap. 45, 1 ist von kurzer Fassung; 29, 1 ist ein Sendschreiben. Bei den auf einander folgenden zusammenhängenden Stücken über auswärtige Völker sind die Ueberschriften meist verkürzt. Bei dem einleitenden Stück gilt die allgemeine Ueberschrift.

kleinere Abschnitte innerhalb eines grössen Stückes haben in unserem Buche kleine überschriftliche Formeln, wie: „der Spruch Jehova's kam an mich“[1], oder „der Spruch Jehova's erging an Jirmija“[2], auch mit Hinzusetzung von „noch einmal“[3], oder die prophetische Ankündigungsformel: „also spricht Jehova“, womit oft die ermattende Rede sich wieder erhebt. Diese Ueberschriften zeigen sich gleichmässig und erhalten den Faden, die Gliederung der Reden, und bezeugen die Einheit des Buches. Als *dritter* Beweis für den einheitlichen Charakter des Buches ist die merkwürdige Gleichmässigkeit zu betrachten, mit welcher der Verfasser prophetische Gesichte und Zeichen, welche die verkündete Wahrheit zu erklären bestimmt sind, gewöhnlich der Wahrheit folgen lässt, um sie zu erläutern, während sonst umgekehrt das Bild durch die darauf folgende Wahrheit erklärt wird. Diese vom Verfasser selbst gewählte Darstellungsweise ist in diesem Buche so fest bestimmt, dass sogar die letzten Theile des Buches noch immer dieselbe Gleichmässigkeit einhalten[4]. Das *vierte* Moment der Einheit und Charakteristik des Buches bilden seine Reden auf einzelne Personen, z. B. auf die Könige Joachas[5], Jojakim[6], Jojachin[7], Zidkija[8], auf den Hofbeamten Ebed-Melech[9], auf den Priester Paschchur[10], auf die Propheten Achab, Zidkija, Schemaja, Chananja[11] und auf seinen treuen Gehilfen Baruch[12], da dergleichen Aussprüche über Persönlichkeiten in solcher Ausdehnung sich nur bei Jirmija finden. Als *fünftes* Moment zur Charakteristik der Einheit des Buches sind die eingeschobenen geschichtlichen Stücke und Beigaben, die Jirmija's Reden von seinem Gehilfen und ersten Anordner *Baruch* erhalten haben[13], wie sie aber sonst kein anderes Prophetenbuch hat, zu betrachten. Ueberdies machen die geschichtlichen Stücke und Beigaben, die oft angehängten kurzen Mittheilungen über Zeit und Veranlassung der Orakel, das Buch zu einer werthvollen Geschichtsquelle für die 57 Jahre der jirmijanischen Wirksamkeit.

4. Nach dieser allgemeinen Betrachtung über die Sammlung gebe ich hier das Verzeichniss der Schriftstücke mit

1. Jirm. bis K. 24. — 2. Das. von K. 25 an weiter. — 3. Das. 1, 13; 13, 3; 33, 1. — 4. Das. 43, 8–13; 44, 29 f. — 5. Das. 22, 10–12. — 6. Das. 22, 13–19. — 7. Das. 22, 24–30. — 8. Das. 34, 2–5. — 9. Das. 39, 15–18. — 10. Das. 20, 4–6. — 11. Das. 28, 5–17; 29, 21–23; 24–32. — 12. Das. 45, 2–5. — 13. Vgl. das. 19, 14–20, 3; K. 26. 28. 36–43.

den chronologischen Angaben, insofern sie einen belehrenden Beitrag für die politische Geschichte und Kultur jener Zeiten liefern: I. (628). Noch in einem Alter von kaum 20 Jahren schildert Jirmija, nach dem Muster Jesaja's, den Moment seines prophetischen Anfanges, in 3 Strophen dargestellt[1], worin sich schon seine höchsten Gedanken, Ansichten und Ziele, freilich blos als innere seelische Vorgänge, kund thun, die seitdem festen Grund in seinem Innern hatten. Die Weihe des Propheten zum Straf-, Droh- und Mahnredner über Juda und Jerusalem, über die auswärtigen Völker und Reiche, stählte von Anbeginn seinen Muth, offen und frei die Hauptwahrheiten und die drohenden Missgeschicke zu verkünden und niederzuschreiben. Zwei sprechende Bilder[2] dienten ihm als Beleg, dass Gott in seinen Geist prophetische Begabung gelegt, um die zu verkündenden Gedanken zu erläutern. Diese Berufung und Weihe, diese Schilderung einer innern Erfahrung in Form einer Ekstase oder Vision, bildet die Einleitung des ganzen Buches. Die Ueberschrift des 1. Ordners *Baruch* (1, 1—3) war für die ganze Sammlung bestimmt. — II. (627). Im Beginn des 13. Regierungsjahres Joschija's, als der plötzliche Einbruch der skythischen Horden noch nicht erfolgt war, hielt Jirmija öffentlich eine Strafrede an Israël, wie damals die Bewohner des Südreiches mit den noch vorhandenen Trümmern des Nordreichs genannt wurden. Er hielt Israël die verderbliche Neigung zu dem unter Psammetich blühenden und kräftigen Aegypten vor, wie es durch seinen Anschluss ägyptischen Sitten und Kulten Eingang gönnt, und die bereits begonnene Reform in Juda und die Rückkehr zum echten Mosaismus hemmt. Der in 4 Strophen zerfallende Vortrag[3] bahnt sich in der 1. Strophe den Eingang zum eigentlichen Tadel, in der 2. kommt er zur Rüge der vorliegenden Hauptsache, in der 3. widerlegt er die Einwände der gewissenlosen Menge und in der 4. geisselt er, theils mit Ernst theils mit Ironie, die Vorliebe für das psammetich'sche Aegypten. Eine kurze Verbindung mit Aegypten und eine Zuneigung dahin war damals geschichtliche Thatsache, und mag bald darauf, vielleicht durch Jirmija's Einfluss,

---

1. Jirm. 1, 4—10; 11—16; 17—19. — 2. Das. 1, 11—16; es schwebte ihm dabei Am. K. 7 f. vor. Für תִּפָּתַח Vs. 14 haben die LXX sehr passend תֻּנַּפַּח (*wird sich glühend ergiessen*) gelesen. — 3. Das. 2, 1—9; 10—20; 21—28; 29—39.

rückgängig geworden sein. Dass dieser Vortrag uns nicht ganz in seiner Ursprünglichkeit erhalten ist, das hat die kritische Auslegung längst erwiesen. Die 1. Strophe ist am Schlusse, wo von der alten Erlösung gesprochen wird, unvollendet und mit einem Verse der 2. Strophe zusammengeschmolzen worden; in der 2. Strophe sind die Verse 14—17 erst nach der Zerstörung des heiligen Landes und der Uebersiedelung nach Aegypten eingeschoben worden, und so weist noch Manches darin deutliche Spuren späterer Ueberarbeitung auf. — III. (627). Die schönste und treffendste prophetische Schrift des noch so jugendlichen Jirmija ist vor allen die in K. 3—6 des Prophetenbuches stehende und während des Einbruches der Skythen verfasste [1], die seinen Ruhm begründet zu haben scheint. Diese durch die Skytheninvasion veranlassten Reden lassen in der Farbe noch den unmittelbaren frischen Eindruck der seltsamen Zeit erkennen. *Jecheskel* [2] hat nach diesem Muster einen erneueten Einbruch der skythischen Horden in das südliche Reich Juda geweissagt, und der bei dem Beginne der Thätigkeit Jirmija's noch lebende Zefanja spricht schon von diesem Skythenzuge [3]. Der Prophet benutzt diesen Einbruch der verheerenden Feinde aus dem fernen Norden, bei welchem die Zagenden fliehen und in die Verstecke und festen Plätze zu entkommen suchen [4], zu einer Strafrede wider das sittliche Verderben der Grossen wie der Geringen im Volke, wider die Thorheit des Götzendienstes, wider die Rechtlosigkeit, die Scheinheiligkeit in der Verehrung Jehova's, die Widerspenstigkeit gegen die prophetischen Wahrheiten [5], indem er in den Skythen das Werkzeug der göttlichen Strafe sieht. Mit den Strafandrohungen stellt er den Hörern und Lesern das Schicksal des seit 94 Jahren zerstörten nördlichen Reiches vor Augen, zeichnet in dem vorbereitenden Theile [6], wie jenes Nordreich noch nicht einmal so tief als Juda gesunken war, so dass für Juda eine noch schwerere, unabwendbarere Züchtigung vorbehalten sei [7]. Die göttliche Strafe erscheint für das tief verderbte Jerusalem nothwendig [8] und findet in dem Zuge der nordischen Barbaren die Ausführung [9]. Im Ganzen hat dieses

---

1. Oben S. 374. — 2. Jech. K. 38. — 3. Oben S. 514. — 4. Jirm. 4, 5—7. 13. 15—17. 29; 6, 1—15; 15—17. 22. 25. — 5. Das. 3, 2; 4, 30 f.; 5, 7. 19. 26—28; 6, 6 f. u. s. w. — 6. Das. 3, 2—4, 2. — 7. Das. 4, 3—31. — 8. Das. K. 5. — 9. Das. K. 6.

grösste, früheste und beste Stück der jirmijanischen Reden schon die düstere, tief traurige Farbe, selten gemildert durch glänzende Schilderungen der Hoffnung, wie sie sich bei früheren Propheten finden, und dieser Grundzug ist der rothe Faden seiner prophetischen Reden, seiner Poesie und seiner Geschichtsschreibung. Mit dem seit 94 Jahren zerstörten Reiche Israël, mit den Verbannten desselben bestand noch bei Jirmija eine lebhafte geistige Verbindung[1], wie auch bei Nachum, Obadja und Jesaja II. Die einleitende Rede (3, 1—4, 2) zerfällt in 4 Strophen[2]; die erste eigentliche Strafrede (4, 3—31), welche die Verwüstung durch den Skythenzug, das Gericht über das unverbesserliche Volk ankündigt, besteht aus 4 gleichmässig grossen Strophen[3], und die Ergänzung dazu (K. 5), um die Ursache dieses Unheils und den Nachweis für die Nothwendigkeit dieser Strafen zu entwickeln, in gleichfalls 4 ziemlich gleichen Strophen[4]. Die letzte, das Ganze abschliessende Rede (K. 6) kündigt das fest beschlossene Gottesgericht in ebenfalls 4 Strophen[5] an; die Strafe ist schon da und also unabänderlich, sie trifft alle ohne Ausnahme. Die Sprache ist daher an das Volk dringlich, voll dramatischer Kraft. — IV. (605). Ein Complex von *drei* im Tempel zu Jerusalem gehaltenen Reden, welche den Tempel als vermeintliches Bollwerk der Gemeinde, die Anklage und die Strafe und endlich die Hoffnung zum Thema haben und im 4. Jahre Jojakim's (605) gesprochen wurden[6]. Ein grosses Bussfest im Tempel, zu dem auch zahlreiche Landbewohner aus Juda herbeiströmten, wurde in den damals traurigen Zeiten nach Joschija's Falle (609) veranstaltet, als gegen Jerusalem die chaldäischen Kriegsschaaren sammt den Hilfstruppen der Nachbarvölker heranrückten (605), um den Abfall Jojakim's zu rächen, und Jirmija fühlte sich getrieben, bei dieser feierlichen Gelegenheit die göttlichen Wahrheiten zu verkünden[7]. Die erste vom Tempel

1. Jirm. K. 3; 5, 11; vgl. 2, 4. — 2. Das. 3, 1—5; 6—10; 11—20; 21—4, 2. Das beginnende לֵאמֹר ist blos Rest des Satzes: „der Ausspruch des Ewigen erging an mich wie folgt" und die Zeitbestimmung 3, 6 mag zu Anfang gestanden haben. — 3. Das. 4, 3—10; 11—18; 19—26; 27—31. — 4. Das. 5, 1—9; 10—18; 19—25; 26—30. — 5. Das. 6, 1—8; 9—15; 16—23; 24—30. — 6. Das. K. 7—10. — 7. Schon *Alting* und *Venema* versetzen diese Reden in Jojakim's Zeit, in der man den gesetzlichen Kultus zwar beobachtete (7, 21), aber auch der Götzendienst wieder einriss (7, 17. 30. 31) und Juda bedroht wurde (9, 24. 25).

den Ausgangspunkt nehmende Rede (7, 2—8, 3) behandelt in 4 grossen Strophen[1] das unberechtigte stolze Vertrauen auf den Tempel als Bollwerk gegen mächtige Feinde. Jirmija belegt seine neue Ansicht mit der Zerstörung Schilo's (782), des noch ältern Heiligthums; dann geisselt er die äussern Opfer und die Werkheiligkeit, woraus nur die Entweihung und Zerstörung alles Heiligen entstehen müsse. Wenn der Prophet in dieser Rede auf die Zerstörung des Heiligthums zu Schilo hinweist[2], um daran zu zeigen, dass auch das Heiligthum auf Zijon keinen Schutz darbieten werde, sobald die Entartung und Sittenlosigkeit fortdauere, so hatte er den Untergang Schilo's durch das grosse Erdbeben im 27. Regierungsjahre Usija's (782) im Sinne[3], welches Naturereigniss als von Gott zur Strafe des Zehnstämmereiches verhängt angesehen wurde[4]. Die 2. Rede hat in 5 Strophen[5] zum Gegenstande die Anklage gegen die Judäer und deren Gründe, den Aberwitz der mit dem geschriebenen Ceremonialgesetz sich rühmenden Gelehrten, und in der Verkündigung der hereinbrechenden Strafgerichte unter Jojakim, die von Tod und Exil begleitet sein würden, ergeht sich der Prophet persönlich in düsterer Trauer und fordert seine Hörer auf, die Zeichen der Trauer aufzusuchen, die Klagefrauen zu bestellen und Klagelieder anzustimmen, da weder äussere Werkheiligkeit und Gelehrtenprahlerei, noch die fleischliche Beschneidung ohne die des Herzens, noch der Reichthum und die Zuversicht etwas nützen werden. Die 3. Rede (K. 10) schliesst in 3 Strophen[6] den düstern Ton der vorhergehenden Reden mit der Hoffnung ab, dass die heidnischen Götter im Kampfe mit den echten, ewigen und lebendigen Wahrheiten der Jehovareligion unmöglich obsiegen können, wenngleich dieses Ewige und Unzerstörbare in Israël nur in einer kleinen Gemeinde lebt, aus der die Wiedergeburt Israël's erfolgen wird. Die heidnische Sitte, vor Himmelszeichen, vor Sonnen- und Mondfinsternissen sich zu fürchten, die abergläubischen Satzungen des Götzenthums und ihrer Weisen, die als Scheuchen im Gurkenfelde aufgestellten Priapossäulen[7], wie nichtig und thöricht erscheint dies alles der Religion Israël's und dem

1. Jirm. 7, 1—11; 12—20; 21—28; 29—8, 3. — 2. Das. 7, 12. 14; vgl 26, 6. — 3. Am. 1, 1; Sech. 14, 6. — 4. Vgl. ob. S. 250; *Hitzig*, Begr. d. Kr. S. 33 f. Dieses Schreckensereigniss wurde von *Usija* in Ps. 60 besungen. — 5. Jirm. 8, 4—13; 14—29; 9, 1—8; 9—17; 18—25. — 6. Das. 10, 1—8; 9—16; 17—25. — 7. Vgl. den apokr. Brief Jirm. Vs. 70.

ewig schaffenden und mächtigen Gott gegenüber! Wenn daher der bussfertige Theil der Gottesgemeinde in die höhern Ansichten der Religion eingehen, das von den Grossen ausgegangene Verderbniss erkennen wird und sich ernstlich bessert, so kann zwar die eingetretene Verwüstung und das tausendfache Missgeschick nicht verhindert werden, aber der ewige Bestand der Gemeinde wird doch gewahrt bleiben. Da die jetzige Invasion durch die heidnischen Chaldäer geschieht, so verhöhnt er in den ersten 2 Strophen ihren unvernünftigen Bilderdienst und astrologischen Aberglauben[1]. — V. (620—598). Zwei Reden, zur Zeit der kurzen Herrschaft des jungen Königs Jojachin gehalten (K. 11—13), als die Chaldäer schon alle Festungen südlich von Jerusalem eingeschlossen und grosse Haufen von Gefangenen weggeführt hatten, obgleich Jerusalem selbst noch nicht belagert wurde[2]. Das Hauptthema der Reden ist die Androhung der Strafen Gottes wegen der Nichthaltung des Bundes mit Gott. Die 1. Rede (K. 11—12) schildert in 5 Strophen[3] die Vergeblichkeit aller Ermahnungen und Drohungen gegen die Bundesbrüchigkeit, d. h. gegen das Nichthalten des deuteronomischen Gesetzes, das Chilkija im 18. Regierungsjahre Joschija's wieder hervorgezogen hatte, und verkündet die traurigen Folgen der Verschmähung der nun wieder aufgenommenen Ermahnungen, so dass eine gänzliche und lange Verwüstung des Landes durch die Heiden eintreten werde. Jirmija verbindet hier die verzeichneten Thaten, Erfahrungen und Reden aus dem Jahre 620, wo er die judäischen Städte durchwanderte, das aufgefundene Buch des Bundes vorlesend, um das Volk mit dem Inhalte des Vertrages bekannt zu machen. Ebenso gedenkt er der schmerzlichen Erfahrungen, die er damals auf der Rundreise bei seinen Landsleuten in Anatot gemacht. Die 1. und 3. Strophe bilden schon durch die Ausdrucksweise Reminiscenzen aus jener Rede[4], die in die jetzige, um so recht den Gegensatz zur Gegenwart herauszukehren, verflochten werden[5]. Die 2. Rede (K. 13) gibt

1. Was Jesaja II. oft darnach wiederholt, worüber man Ausführliches bei den Auslegern findet. Den beigeschriebenen aramäischen Vers von dichterischer Farbe (Vs. 11), der ohne allen Zusammenhang steht, mag der Verfasser des Danielbuches hierher gesetzt haben. — 2. 2 Kö. 24, 11. — 3. Jirm. 11, 1–8; 9–13; 14–23–12, 3; 4–10; 11–17. — 4. Durch אָרוּר הָאִישׁ 11, 3, אָמֵן 11, 5, vgl. Dt. K. 27. — 5. Die LXX haben gerade in diesen Strophen vielfache Veränderungen. Mit אז

in 4 Strophen[1] zunächst eine symbolisch-bildliche Darstellung von einem Gürtel, der am Eufrat verborgen wurde (1. Str.), sowie die Anwendung des Bildes zu einem Orakel über Juda's Vernichtung und Wegführung (2. Str.); dann folgt die eigentliche Strafrede, worin er die Wegführung des Volkes, seines Herrschers (Jojachin) und der Königinmutter betrauert[2] (3. Str.) und die Ursachen angibt, die dazu geführt haben (4. Str.). — VI. (600). Ein Schriftstück Jirmija's, verfasst bei Gelegenheit einer anhaltenden Dürre in Juda und in den Nachbarländern (K. 14)[3]. In den letzten Jahren Jojakim's (600) war im Reiche Juda eine anhaltende Dürre, ein starker Misswachs, die sich auch über die Nachbarländer (Ammon, Moab und Syrien) erstreckte, so dass sich leicht Schwärme von hungrigen Nachbarn den chaldäischen Streifschaaren anschlossen, um in Juda einzufallen, dieses auszuplündern und Schrecken zu verbreiten[4]. Die 1. Strophe dieser Rede (14, 1—6) gibt in grossen Zügen eine malerische und dichterische Beschreibung des Elementarunglückes der Dürre. Die 2. Strophe (Vs. 7—9, denen 12, 4 noch vorangeht[5]), schildert die Erkenntniss des bessern Volkstheils, dass Gott dieses Landunglück wegen der Sünden der Bewohner verhängt habe; dieses ergeht sich dann in Busse, ergibt sich mit Resignation in den Willen Gottes und ruft in Reue und Busse Gott an, sich wie früher seines Volkes anzunehmen und theilnahmsvoll zu sein[6]. Die 3. Strophe (Vs. 10—12) schildert, wie das ganze Volk bei seinem Herumschweifen bei andern Göttern im Ganzen nun einmal verworfen wurde, so dass die Fürbitte des Propheten, das Fasten und die Opfergaben erfolglos bleiben müssen, das Schwert und die Hungersnoth aber weiter wüthen werden. Die 4. Strophe (Vs. 13—18) gibt ein Wechselgespräch zwischen dem Propheten und Gott in Bezug auf die Lügenpropheten,

---

Vs. 18 weist er auf jene Zeit der Verfolgung durch die Landsleute von Anatot zurück.

1. Jirm. 13, 1—7; 8—[illegible]—21; 22—27. — 2. Vgl. 2 Kö. 24, 12. 15; 2 Chr. 36, 10. — 3. בַּצָּרוֹת 14, 1 bedeutet „anhaltende Dürre“, daher der Pl. — Die nicht von Jirmija herrührende Ueberschrift hat schon die Rede Jirmija's als דְּבַר יי״ bezeichnet, was jedoch erst für die Mittelstrophen passt. — 4. בְּעָתָה Jirm. 14, 19, vgl. 2 Kö. 24, 2. — 5. Das letzte Versglied in 12, 4 gehört zu Vs. 3, nur muss יִרְאוּ anstatt יִרְאֶה gelesen werden. — 6. Für נִדְהָם haben die LXX richtig נִרְדָּם, für גִּבּוֹר haben sie גֶּבֶר (Vs. 9) gelesen.

welche den Bestand und den Frieden des Landes verkünden, das Volk dadurch verführen; er verkündet dagegen den Verführern und Verführten den Untergang durch das Schwert und durch Hungersnoth. Die 5. und letzte Strophe (Vs. 19—22) kehrt zum Anfang zurück, zur Bitte nach Regen, den man nur von Jehova erwartet. — VII. (606). *Drei* Reden Jirmija's (K. 15—17, 8), im 4. Regierungsjahre Jojakim's, nach dessen Abfall von der babylonischen Obermacht, an das Volk Jerusalems gerichtet. Die 1. Rede (K. 15) schildert in 5 Strophen[1] zunächst die Vergeblichkeit der Fürbitte durch *Mose* und *Samuel*, die grössten Männer des alten Bundes-Vertrags, da die Judäer nun einmal dem Tode durch Seuchen, Krieg und Hungersnoth, der Fortschleppung ins Elend, den wichtigsten 4 Strafarten[2], zum Spielballe[3] bestimmt sind (Vs. 1—4). Ohne Theilnahme oder Mitleid zu erregen, wird Jerusalem ein Gegenstand des Schreckens sein, wenn das Gottesgericht sich vollzieht, wenn die bevorstehende unvermeidliche Schlacht zwischen Jojakim und Babylonien geschlagen wird, die judäische Mannschaft auf dem Schlachtfelde verblutet, der siegreiche Feind nur Elend und Gram verbreitet und die Uebriggebliebenen ins Exil treibt (Vs. 5—9). Die Erwartungen des Propheten trafen freilich nicht ein, da Nebuchadnezar anderweitig in Asien beschäftigt war; daher musste Jirmija von Jojakim und seinen Anhängern viel persönliches Ungemach, viel Anfeindung, Verwünschung und Hohn ertragen, so dass er seine Geburt tief beklagt, obgleich eine innere Stimme ihm die Hoffnung auf eine Wendung seines Geschickes eingibt, wenn vielleicht die Zeit des Unglücks und der Gefahr den starren Sinn der Gegner brechen wird. Er bittet Gott, die persönlichen Feinde heimzusuchen (Vs. 10—15)[4]. Diese an Gott für sich gerichtete Bitte motivirt der Prophet durch seine stets angemessene und selbstlose Aufnahme der erhaltenen Offenbarungen (Vs. 16—18), worauf er dann endlich seine Hoffnung gründet, dass Gott ihn schon schützen werde, wenn er sich und Gott stets treu bleiben und jeder Entfremdung entgegenarbeiten werde. Die 2. Rede dieser Zeit (K. 16) besteht aus 5 kleinen, aber

---

1. Jirm. 15, 1—4; 5—9; 10—15; 16—18; 19—21. — 2. Vgl. Jech. 14, 21; Off. 6, 2—8. — 3. זַעֲוָה oder זְוָעָה, vgl. Jirm. 24, 9; 29, 18; Jech. 23, 46. — 4. Vs. 13. 14 scheint aus 17, 3. 4 hierher gekommen und andere 2 Verse scheinen ausgefallen zu sein.

etwas ungleichen Strophen[1], in welchen er ein furchtbares Strafgericht über Juda, wie Wegführung, Tod durch Krieg und Seuchen, Trauer und Jammer verkündet. Von den bevorstehenden und schon näher bestimmten Missgeschicken durchdrungen, kommt es ihm vor, als hätte er den göttlichen Befehl erhalten, kein Haus und keine Familienschaft (Vs. 1—4)[2] zu gründen, wegen der nahen Katastrophe nicht die rauschende Gesellschaft der Freuden und der Gastmähler zu besuchen (Vs. 5—9), weil nach Lage der Dinge für Freuden und Familienglück kein Raum ist. Dieses entsprach auch seinem schwermüthigen, die Freude meidenden Sinne am besten. Diese seine Haltung wird ein Typus für das Volk, und er knüpft daran (Vs. 10—13) die Weissagung von dessen Geschicke, von dem Exile, veranlasst durch seine Sünden und die Sünden seiner götzendienerischen Väter. Wohl wird die einstige Befreiung Israël's aus dem babylonischen Exil, aus der Zerstreuung in die weitesten Länder, bedeutsamer als die aus Aegypten sein, aber die vorangehende Wegführung, das Wegfischen der Einwohner aus den Berg- und Felsschluchten und aus erstürmten Städten, wird auch schrecklich sein (Vs. 14—18). Er schliesst sodann mit einer bei den Propheten gewöhnlichen idealen Aussicht in die ferne Zukunft (Vs. 19—21). Die 3. Rede (17, 1—18), in 4 Strophen zerfallend[3], schildert (Vs. 1—4), wie die noch nicht gebüsste Sünde, der Götzendienst der Bewohner Juda's, in der Zeit Jojakim's wieder eingeführt, mit Eisen- und Diamantgriffel in die Tafeln ihres Herzens eingegraben, auf die Spitzen der Götzenaltäre gezeichnet sind, und sie müssen selbst daran denken, wie sie an ihre Kinder denken[4]; daher wird Jerusalems[5] Kraft und Reichthum zur Beute werden. Dann schildert er (Vs. 5—8), wie sich das Gottesvertrauen im Gegensatz zu dem Vertrauen auf Menschen an Verächtern und Gläubigen rechtfertigt, und dieser allgemeine Satz, wenn auf Jojakim bezogen, wird durch ein Bild aus der Pflanzenwelt dichterisch ausgeführt. Die folgende Strophe (Vs. 9—13) stellt zunächst die allgemeine Wahrheit von dem unergründlichen Wesen des menschlichen Herzens dar, das nur Gott erkennen und belohnen oder bestrafen kann. Auf Jojakim angewandt, der

1. Jirm. 16, 1—4; 5—9; 10—13; 14—18; 19—21. — 2. Vgl. Mt. 24, 19; 1 Kor. 7, 26. — 3. Jirm. 17, 1—4; 5—8; 9—13; 14—18. — 4. Vor מִזְבְּחוֹתָם fehlt יִזְכְּרוּ. — 5. Jerusalem ist durch „Berg im Gefild" angeredet, vgl. 18, 14; 21, 13.

durch Geiz, Habsucht und Ungerechtigkeit[1] dem Rebhuhn gleicht, das Eier anhäuft, die es nicht gelegt, muss dieser seinen zusammengescharrten Reichthum in der Hälfte seines Lebens (36 Jahre alt) verlassen und ein Schelm gescholten werden. Durch diesen gerechtfertigten Tod des arglistigen Jojakim ist der Ehrenthron, die uralte Hoheit der heiligen Stätte, die Hoffnung Israël's hergestellt und anerkannt, wodurch auch die Gegner Gottes beschämt werden. Die letzte Strophe (Vs. 14—18) enthält das Gebet des Propheten in persönlicher Angelegenheit, nämlich wegen Nichterfüllung seines Orakels, da er dadurch gelästert und verhöhnt wurde.

VIII. (598). Die nächste Gruppe von 3 Reden (17, 19—27; K. 18—20)[2] ist entstanden gleich nach Jojakim's Tod unter Jojachin, und der Prophet bemüht sich darin anstatt der sehr missfällig aufgenommenen Drohorakel und schlimmen Ahnungen nur Ermahnungen zum Guten, theils geknüpft an alte Gesetze, theils an unschuldige, gute oder böse Wahrzeichen, zu geben. Aber bei all seinem Bestreben und den wohlgemeinten ermahnenden Reden erfuhr er doch nur Widersetzlichkeit und Verfolgung, sah sich daher zu düstern Ahnungen und gerechten Klagen veranlasst, um endlich dem unverbesserlichen Volke den nothwendigen Untergang zu verkünden. Die 1. Rede, in der er zur Heilighaltung des Sabbats ermahnt, ist ohne ordentliche Stropheneintheilung und in fast prosaischer Redeweise abgefasst. Sie wurde im Thore des grossen Volksverkehres, wo auch die Könige Juda's aus- und einzugehen pflegten, gehalten, und daran die Mahnung geknüpft, dass die Sabbathaltung der Glanz und die Ehre der Könige und Fürsten, das sichere Bewahren der Stadt sei, und die Möglichkeit der Herbeibringung aller Arten Opfer und Räucherwerk aus den verschiedensten Theilen Juda's verschaffen, wie im Fall der Sabbatentweihung die Strafe des Ungehorsams in einer Vernichtung der Stadt bestehen werde. In der 2. Rede von 3 Strophen[3] gebraucht der Prophet das Bild einer Töpferwerkstätte, wo Gefässe nach Belieben des Töpfers geformt werden können. Das Niedersteigen im Geiste in die Töpferwerkstätte stellt er als göttlichen Auftrag dar, und die

---

1. Jirm. 22, 13. 17. — 2. Die erste, nämlich 17, 19—27, in einem Stück; die zweite K. 18 in 3 Strophen; die dritte, aus K. 19 und 20 bestehend, ebenfalls in 3 Strophen. — 3. Jirm. 18, 1—10; 11—17; 18—23.

Arbeit des Töpfers[1] auf den zwei Scheiben dienen ihm zur Versinnlichung der Doppelmacht Jehova's, um die Völker bald zu züchtigen bald zu belohnen, ihnen Heil oder Vernichtung zu bringen. Auf Juda angewandt, so kann dieses nur Verderben und Untergang erwarten, da es hartnäckig die Besserung abweist (Vs. 11—17). Die wohlgemeinte Rede wird aber vom Volke übel aufgenommen, Jirmija wird bedroht, bei dem Könige Jojachin verläumdet, und man wollte ihn ganz vernichten. Der Prophet wendet sich daher um Strafe für die Feinde an Gott und wünscht dem Volke Krieg und Pest (Vs. 18—23). Die 3. Rede, aber in 4 Strophen getheilt[2], enthält: a) Ein Orakel des Verderbens gegen Juda unter dem Gleichnisse oder Bilde des Zerbrechens einer Flasche, da eine Besserung des Volkes nicht mehr erwartet wird (19, 1—13), gesprochen im Thale Ben-Hinnom's an der Stätte des Tofet. b) Eine Fortsetzung der Strafrede im Tempelhof, wo das Volk bei der von Aussen drohenden Gefahr versammelt war, wobei der oberste Tempel-Aufseher Paschechur den Propheten schlug und in den Kerker werfen liess, ohne dass dieser die Geschicke des Volkes zu verkünden unterbrach (19, 14—20, 6). c) Diese Misshandlung von Seiten des Tempelfürsten und Oberaufsehers, welche der Prophet erfahren hatte, veranlasste Jirmija, in bittere Klage sich zu ergiessen und nach der Weise Ijob's seinen Geburtstag zu verwünschen (20, 14—18)[3], woraus die Erregtheit und die unlogische und unebenmässige Sprache des Gefühls erklärbar ist. Dann wendet er sich d) an den Urheber seines Elends, an Gott, der ihn zum Propheten gemacht und ihn zum Weissagen drängt, von dem er sich bei allen Misshandlungen nicht losmachen kann; doch verliert er die Hoffnung nicht (20, 7—13). — IX. (590). Ein prophetisches Schriftstück aus der letzten Zeit unter Zidkija vor der völligen Einnahme der Stadt durch die Chaldäer, gerichtet als Strafandrohung an Zidkija (21, 4—7), als guter Rath an das Volk (Vs. 8—10), als Ermahnung an den königlichen Hof (Vs. 11—14), und endlich wieder als Mahnung an den König Zidkija und seine Leute, zuletzt mit einer Anrede an die königliche Burg, später

---

1. Vgl. *Raumer*, antiquarische Briefe S. 75. — 2. Jirm. 19, 1—13; 14—20, 6; 7—13 und 14—18. Die Verse 20, 14—18 gehören nämlich vor 20, 7 und sie wurden blos durch Abschreiber versetzt. — 3. Vgl. Hi. 3, 3 f.; 10, 18.

die *Akra*[1] und noch später die Burg der Herodianer genannt (22, 1—5; 6—9). Dieses Stück zerfällt mithin in 4 Abschnitte. Eingeleitet sind diese kleinen Reden (21, 1—3) durch die geschichtliche Mittheilung, dass Zidkija zu dem Propheten, der sich im Tempel befand, geschickt habe, um seine Fürbitte bei Gott für ihn einzulegen. — X. (609—598). Ein Strauss von Orakeln über sämmtliche Könige von Juda nach Joschija's Tode (609), nämlich über Joachas, Jojakim, Jechonja (Jojachin) und Zidkija (K. 22, 10—23, 8), in 4 ungleichen Abschnitten dargestellt. Dem *Achasja*, den er wegen seiner dreimonatlichen und kurzen Regierung[2] und in Bezug auf die kurze Regierung des Schallum in Israël[3] sinnig *Schallum* nennt, verkündete er (Vs. 10—12), dass nicht der Todte (Joschija), sondern der von Necho nach Aegypten geschleppte Sohn Joschija's[4] zu beweinen und zu betrauern sei, da er sein Vaterland niemals wieder sehen und in Aegypten sterben werde. Dem tyrannischen *Jojakim*, welcher seine Unterthanen zum Frohndienst zwang, für seine grossen Lustbauten und Befestigungsarbeiten hohe Steuern eintrieb und Erpressungen übte, Recht und Gerechtigkeit verletzte, und als Widerspiel seines Vaters Schätze und Vorräthe zusammenraffte, ja sogar unschuldige wahre Propheten hinrichten liess[5], verkündete er in einem schriftlichen Orakel, das beim Leben Jojakim's nicht veröffentlicht wurde, dass er sterben, ohne dass ein Klageruf: „O Bruder, Wehe, o Gebieter, Wehe, o Majestät, Wehe" ertönen werde, und dass er hin auf den Schindanger werde geschleift werden (Vs. 13—19)[6]. Dem *Konja* (Jechonja, Jojachin) verkündet er den Fall seiner Bundesgenossen und der ihm befreundeten Völker, das hereinbrechende Unheil über das Königshaus, weil das Volk Juda's gegen Jehova ungehorsam war, das Exil der Reichen, der Hirten und der Vornehmen und dass Jerusalem ächzen werde[7], wenn die Leiden kommen. Konja wird, obgleich er Gott so theuer und ein Siegelring an seiner Rech-

1. 1 Mak. 1, 33; 14, 36. — 2. 2 Kö. 23, 31. — 3. Das. 15, 13; vgl. 9, 31. — 4. Das. 23, 33. 34. — 5. Vgl. Jirm. 26, 23. — 6. Da Jirmija auch 36, 30 von seinem schmählichen Tod ohne ehrenvolle Bestattung spricht, und der Chroniker (2 Chr. 36, 6) von seiner Fortschleppung nach Babel redet, so scheint die richtige Lösung die zu sein, dass er in einem Kampfe gegen Babel einen schimpflichen Tod gefunden habe. — 7. נֶחֱנְתִּי 22, 23 ist aus נֶאֱנַחְתִּי = נֶנְחָתִּי entstanden (LXX, Syr., Vulg.).

ten ist[1], sammt seiner Mutter-Mitregentin losgerissen und ins grauenvolle Exil geschleudert werden, um niemals wieder ins Vaterland zurückzukehren (Vs. 20—27). Indem der Prophet diesen unabänderlichen Beschluss Gottes verkündigt, dessen Erfüllung er dann auch erlebt hat, knüpft er noch ein lyrisches Stück daran (Vs. 28—30), worin er in der schmerzlichsten Rührung sich ausspricht und worin alle Saiten des Gefühls angeschlagen werden. Jirmija erkennt dabei an, dass dieser erst 8 Jahre alte[2] Jojachin es persönlich nicht verdient habe, dass er wie ein verschmähtes Gebilde zertrümmert, in ein fremdes Land (Babylon) geschleudert werde, und er fordert das Volk Juda's auf, ihn in die Geschlechtsregister als solchen, mit dem sein Geschlecht und seine Dynastie erlöschen werde und der kein Glück gehabt habe, indem nun Zidkija, sein Oheim, auf den Thron gekommen sei, einzutragen. Dem Zidkija verkündigt er, nachdem Konja mit dem Kern des Volkes nach Babylon weggeführt und ein anderer grosser Theil nach Aegypten zerstreut sei, dass er als schlechter Hirt unter den Hirten Juda's, der die Heerde Gottes verkommen liess und sich gegen den Eigenthümer versündigt hatte, bestraft werden wird. Aber indem er diese Nachkommen davidischen Stammes als schlechte Hirten umkommen lässt, schliesst er mit der messianischen Verheissung für die Zukunft, wie die Propheten es oft thun, dass einst die zerstreute Heerde unter gewissenhaften Hirten frei und ohne Schrecken in die Heimat zurückkehren und der einsichtige, gerechte Spross David's als einstiger König in Tugend und Rechtssinn, in Segen und Glück herrschen und den Namen „Jehova unsere Gerechtigkeit“ führen wird[3]. Daran knüpft er noch die Vorhersagung, dass man in jener Zukunft, im Gegensatze zu dem Auszuge aus Aegypten, diesen den Auszug aus dem Nordlande (Babel) und aus den andern fernen Ländern nennen werde (23, 1—8). — Diesem Strausse von drohenden Verkündigungen schliesst Jirmija XI. eine Weissagung wider die falschen Propheten (und die schlechten Priester) an, welche das Volk unter den letzten 4 Königen Juda's durch Trug und Lüge irregeführt und in der Unbussfertigkeit bestärkt haben (23, 9—40). Die erste Hälfte dieses Orakels (Vs. 9—32)

---

1. Vgl. HL. 8, 6. — 2. 2 Chr. 36, 9, aber 2 Kö. 29, 8 ist daraus 18 geworden (vgl. *Hitzig*, der Proph. Jeremia S. 174). — 3. In Vs. 5. 11 צֶדֶק, צִדְקֵנוּ ist auf *Zidkija* angespielt.

bezieht sich auf die falschen Propheten und ihre Prophetie, die zweite auf die falsche Prophetie allein (Vs. 33—40), und beide zusammen bilden ein abgeschlossenes Ganze, als Ergänzung der vorhergehenden Orakel, mit der kurzen Ueberschrift wie 46, 2; 48, 1; 49, 1. — XII. (598). Gleich nach Beginn der Regierung Zidkija's, wie das Datum anzeigt[1], gibt Jirmija a) eine Vision von zwei Körben mit Feigen und knüpft daran Orakel über die mit Jechonja nach Babel Exilirten in gutem Sinne, hierauf über die unter Zidkija Zurückgebliebenen[2] im entgegengesetzten Sinne, dann b) ein Sendschreiben an die mit Jechonja Exilirten, worin er ihnen Trost und Erlösung nach 70 Jahren verheisst, aber den mit Zidkija Zurückgebliebenen nur Strafe ihres Ungehorsams und Unglück verkündet, zugleich mit Bedrohung ihrer falschen Propheten[3]. Beide Kapitel oder Abschnitte gehören zusammen, verfolgen ein Ziel und gehören in eine Zeit (698), da das Sendschreiben (K. 29) den ersten Abschnitt (K. 24) voraussetzt[4] und näher erläutert, um nicht in Bezug auf den Erlösungstermin missverstanden zu werden. Der erste Abschnitt (K. 24), ohne alle strophische Eintheilung, beschreibt das beim Anblick zweier Körbe mit Erstlingsfeigen im Tempel überkommene Orakel, welche Feigen ihm nach ihrer Verschiedenheit in der Güte ein treffendes Bild von den Weggeführten und Zurückgebliebenen abgeben[5]. Mit den guten Feigen werden die Weggeführten unter Jechonja verglichen, und er verheisst ihnen, dass Gott in gütiger Gesinnung sie wieder heimführen und Juda als Gottesstaat herstellen werde, wenn sie, wie er erwartet, sich vollständig zu Gott bekehren (Vs. 4—7). Mit den schlechten ungeniessbaren Feigen vergleicht er die unter dem schwächlichen König Zidkija Zurückgebliebenen, die verderbten Magnaten, die zurückgebliebenen Volksreste und die, um dem Ungemache des Krieges sich zu entziehen, nach Aegypten geflohen sind und sich dort bleibend niederliessen; alle diese bedrohte er mit Schwert, Hunger, Seuche, und verkündigt ihnen wegen ihrer Unverbesserlichkeit, dass sie aller Orten zum Spielball und Hohn werden sollen (Vs. 8—10). Der andere Abschnitt ist das Sendschreiben an

1. Jirm. 24, 1; 29, 1—3. Durch das אַחֲרֵי ist die nächste Folgezeit nach der Wegführung Jechonja's bezeichnet. — 2. Das. K. 24. — 3. Das. K. 29. — 4. Das. 29, 10. Ebenso weist darauf Vs. 16—20 hin. Siehe weiterhin. — 5. Kap. 24, 1—3 gibt das Bild und die Zeitbestimmung.

den Ausschuss der Geronten der babylonischen Exulanten[1], gesandt von Jirmija durch Zidkija's jene zwei an Nebuchadnezar mit der jährlichen Abgabe Abgesandte (K. 29)[2]. In diesem Sendbrief gibt der Prophet den Exulanten den positiven Gottesrath, wie sie sich im weiten chaldäischen Weltreiche als Bürger verhalten sollen (Vs. 4—7), und dieser Rath war nothwendig, da die Verbannten sich noch nicht an das neue Vaterland gewöhnen und sesshaft werden konnten. Dann warnt er sie vor Irrpropheten und Schwärmern, die von fester Niederlassung abriethen, Gerüchte über bald mögliche Heimkehr und Besiegung der Chaldäer durch Zidkija verbreiteten, da doch die göttliche Verheissung einer Wiederkehr erst nach Verlauf eines Zeitraumes (70 Jahre) sich erfüllen, wenn die Weltherrschaft Babels vollendet sein werde (Vs. 8—10)[3]. Das früher verkündigte Gotteswort (24, 3—7) wird erläutert, um es nicht misszuverstehen (29, 10—14), und wie dieses Stück den Passus in der ersten Rede (29, 5—7) commentirt, so wird die Bedrohung der Zurückgebliebenen dort (24, 8—10) hier commentirt (29, 16—20), um den Gegensatz zu veranschaulichen. Den Schluss über die bussfertigen, Jehova suchenden und zu ihm betenden Exulanten bildet das Vs. 15 gegebene Motiv, weil sie mit Recht behaupten, dass ihnen Jehova in Babel ebenfalls hat wahre Propheten erstehen lassen, während in dem Schlusse des 2. Stückes (Vs. 19) das Motiv angegeben ist, dass sie den wahren Propheten kein Gehör schenken. Da bei den Verbannten wie bei den Zurückgebliebenen die Propheten den Schlussstein bilden, von deren Annahme oder Verwerfung alles abhängt, so fügt er noch einige Drohorakel über verführende, zu falschen Bestrebungen verleitende Propheten, woran er schon Vs. 8 und 9 erinnerte, hier an (29, 20—32). Die Propheten *Achab* und *Zidkija* traten im Namen

---

1. So ist יֶתֶר זִקְנֵי הַגּוֹלָה zu verstehen (vgl. 27, 17). Dieser Ausschuss sollte es den Priestern, Propheten und dem Volk bekannt machen. — 2. Jer. 29, 2 ist eingeschobene Zeitbestimmung. Das וְאֵלֶּה bezieht sich auf K. 24. — 3. Der Beisatz לְבָבֶל 29, 10 könnte zur Erklärung veranlassen, dass von der Gründung des babylonischen Reiches (625) bis zu seinem Untergang 70 Jahre verflossen sein sollen, was 555 wäre, in welchem Jahre allerdings mit *Neriglissar* Babel als Weltreich schon aufgehört hatte, als dieser Thron und Leben verlor. Allein die 70 Jahre werden schon 25, 11—12 und bei Secharja und Daniel von den Exiljahren verstanden.

Jehova's damals weissagend in Babylon auf und verkündeten Lügen, d. h. Vorspiegelungen baldiger Heimkehr nach Juda, und wurden daher Aufwiegler und Aufrührer. Jirmija verkündigte ihnen, dass Nebuchadnezar sie treffen und als Aufwiegler werde bestrafen lassen, und als diese Drohung sie wirklich erreichte und Nebuchadnezar sie, was auch sonst die Strafe der Auflehnung war [1], dem Feuertode weihte, da wurden sie bei den Exulanten zu einer Fluchformel. Der Prophet wollte jedoch diese Strafe wegen ihres verwerflichen politischen Charakters nicht gelten lassen, und hob daher ihr sittenloses Privatleben, ihre Unkeuschheit hervor, was er als von Gott gewusst und bezeugt darstellt (Vs. 20—23). Ein gewisser *Schemaja*, der auch in Babel weissagte [2], schrieb auf eigene Faust, und nicht im Auftrage der Kolonie, mehrere Briefe nach Jerusalem an das Volk, an die Priester, und namentlich an den Priester *Zefanja*, welcher den hohen Rang eines Tempelaufsehers und Fürsten hatte, und erinnert darin, dass die Tempelpolizei die Pflicht hätte, die exaltirten Propheten in den Block und in den Stock zu spannen, aber sie hat dieses nicht bei Jirmija gethan, der doch ein Sendschreiben hergesandt, worin er gesagt: „die Erlösung währet noch lange (70 Jahre), bauet Häuser und bewohnet sie, pflanzet Gärten und esset ihre Früchte." Doch Zefanja hatte es für besser gefunden, diese schriftliche Verläumdung dem Jirmija mitzutheilen, und dieser sprach gegen ihn nun (Vs. 30—32) ein Verwünschungsorakel, dass weder er noch seine Nachkommen den Tag der Erlösung erleben sollen. — XIII. (609). Rede Jirmija's aus dem 1. Jahre Jojakim's als Ergänzung und Erweiterung anderweitiger Reden dieses Propheten aus jenen Zeiten (K. 26). Die Rede aus dem 1. Jahre Jojakim's, worin von den Chaldäern noch keine Spur und der ägyptische König noch als Freund Jojakim's [3] erscheint, erzählt blos Geschichtliches von Jirmija, wie er durch seine Unglücksweissagung in Todesgefahr gebracht und nur durch einflussreiche Fürsprache gerettet wurde. Schon beim Einbruch der Skythenhorden unter Joschija hat er dem Tempel in Jerusalem mit dem Schicksale von Schilo gedroht [4], und als er im 1. Jahre Jojakim's (609) in einer Drohrede dasselbe Orakel conciser wiederholte [5], wurde er von den ihm

1. Dan. 3, 6. — 2. Jirm. 29, 30. — 3. Das. 26, 20—24. — 4. Das. 7, 12—15. Siehe oben. — 5. Das. 26, 4—6. Die Verse 1—3 geben Ort, Zeit und Beauftragung dieses Orakels an.

feindlichen Priestern und Propheten im Tempel ergriffen, vor die Volksfürsten, die sich auf die Kunde von dem Vorgefallenen am obern Thore im Norden des innern Vorhofes versammelten, geschleppt und angeklagt, dass er, ohne von Jehova gesandt zu sein, Unheil über den Tempel verkündet habe[1]. Jirmija vertheidigte sein unerwünschtes Orakel als von Gott ihm aufgetragen, ermahnt die Richter, nicht unschuldiges Blut zu vergiessen, und erinnert die Ankläger, dass sie ja durch Besserung es in ihrer Hand haben, dem angedrohten Schicksale zu entgehen[2]. Das Gericht sprach ihn frei, namentlich nachdem einige der Geronten einen Präcedenzfall unter Chiskija geltend machten[3]. Etwas später[4] ereignete sich ein gleicher Fall mit einem Propheten *Urija ben Schemaja* aus Kirjat-Jearim, welcher ebenso weissagte. Von Jojakim und seinen Grossen für todesschuldig erklärt, floh Urija zwar nach Aegypten, aber Aegypten lieferte ihn auf Verlangen aus, da Jojakim Aegyptens Vasall war, und dieser König liess ihn hinrichten[5]. Es wäre dem Jirmija früher ebenso ergangen, bemerkt der Sammler[6], wenn nicht unter den ihm günstigen Fürsten der Arm des *Achikam* ihn geschützt hätte. — XIV. Eine andere Rede (K. 25) hielt Jirmija im 4. Regierungsjahre Jojakim's, dem 1. Regierungsjahre Nebuchadnezar's, d. h. 605 v. Chr.[7], wo jedoch ein anderes Datum (Vs. 3), das bei den Siebzigern ausgelassen ist; es scheint, da es mit diesen nicht stimmt, verderbt zu sein. In dieser aus *drei* grossen Abschnitten bestehenden Rede[8] gibt er eine von Gott ausgehende Bedrohung des ungebesserten Volkes und aller andern Völker durch ein von Norden her kommendes Unwetter, als gerechte Vergeltung für begangene Sünden (Vs. 3—14), und lässt Gesammtjuda, die Aegypter, die Filistäer, die Phönikier, Araber, Perser und Meder, ja sogar alle Königreiche der Welt, den Zornbecher Gottes trinken und trunken dem Schwerte erliegen, da doch die Gottesstadt selbst zuerst das Gleiche erleidet (Vs. 15—29). Die 3. Strophe (Vs. 30—38) schildert den Zug Jehova's gegen alle Nationen von Volk zu Volk. Er wälzt sich von einem Ende der

1. Jirm. 26, 7—11. — 2. Das. Vs. 12—15. — 3. Das. Vs. 16—19. — 4. Bei dem Vorfalle mit Jirmija, gleich bei der Einsetzung Jojakim's, mag der König dies noch nicht beachtet haben. — 5. Jirm. 26, 20—23. — 6. Das. Vs. 24. — 7. Das. 25, 1—2, s. oben S. 520—521. Mit diesen Daten stimmt 2 Kö. 24, 12; Jirm. 32, 1; 52, 12. — 8. Das. 25, 3—14; 15—29; 30—38.

Erde bis zum andern fort; die Erde ist ein grosses Leichenfeld, und nächst dem allgemeinen Jammer vernichtet die Alleinherrschaft jede andere Gewalt. Die hier angegebene Bedrohung Babel's nach 70 Jahren (Vs. 11—14) ist wie die Verheissung über das Ende des Exils nach 70 Jahren (29, 10) nur als runde Zahl für eine entlegene Zukunft zu nehmen, wenn jene Stellen nicht ebenso wie andere als Einschiebungen zu nehmen sind[1]. — XV. (598—588). Eine Reihe von 5 prophetischen Reden in 8 Kapiteln, von Jirmija während der Regierungszeit Zidkija's gehalten und einen eigenen Strauss von Strafreden in dieser verhängnissvollen Zeit bildend[2]. Die Rede K. 27 gibt eine Weissagung über „das Joch der Völker" und auch Juda's, wobei Jirmija sich symbolisch als Zeichen der Unterwerfung Joche auf den Nacken legte und in diesem Aufzuge die Nothwendigkeit der Unterwerfung predigte. Eindringlich verkündete er dieses den zum Abfalle rathenden Gesandten fremder Völker (Vs. 2—11), dem zum Treubruch verführten Zidkija (Vs. 12—15), den leichtsinnigen Priestern und dem versammelten Volke (Vs. 16—22). Diese Warnung geschah im 4. Jahre Zidkija's[3]. Die Rede K. 28, im 5. Monate des 1. Regierungsjahres Zidkija's gehalten, erzählt das Lügenorakel eines Propheten *Chananja* (Vs. 2—4), seine eigene Ansicht darüber (Vs. 5—9), Chananja's symbolische Handlung zur Bekräftigung seiner Prophetie (Vs. 10—11), und zuletzt den erhaltenen Gottesspruch über Chananja (Vs. 12—16), sowie den Erfolg dieses Spruches (Vs. 17). Die Rede K. 32, im 10. Jahre Zidkija's, dem 18. Nebuchadnezar's gehalten, in der Zeit als Jerusalem hart belagert und Jirmija auf Befehl des Judäerkönigs im Gefängnisse war, weil er Unheil über ihn und die Stadt geweissagt (Vs. 1—5). Dieser geschicht-

---

1. So wahrscheinlich der ganze Satz, worin שֵׁשַׁךְ für Babel steht, da Jirmija noch keinen Grund hatte, den wahren Namen zu verschweigen, dies erst im Exil der Fall war. Dass שֵׁשַׁךְ nach dem *Atbasch-Alfabat* = בָּבֶל ist, sagt schon *Hieron.* nach jüd. Tradition. Auch לֵב קָמַי (*Kern meiner Feinde*) = כַּשְׂדִּים nach *Atbasch* (51, 1) ist im Exil entstanden. — 2. Diese sind nach den angegebenen Daten: K. 28 im 1., K. 27 im 4., K. 32. 33 im 10. und K. 34. 37. 38. 39. im 11. Jahre Zidkija's gehalten. Zu diesen 8 Reden sind noch die bisher angeführten Reden unter Zidkija beizufügen. — 3. Die Ueberschrift ist aus K. 26 fälschlich herübergezogen worden. Das בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית 28, 1, welches dort keinen Sinn gibt, gehört hierher.

lichen Einleitung, die das Zeitdatum, die Lage der Dinge und Jirmija's in Prosa gibt, folgt dann eine andere prosaische Erzählung von dem Ankauf eines Feldstücks, das ihm sein Oheim aus Anatot angeboten, von dem nach alten Vorschriften gefertigten Kaufbrief und dessen Niederlegung in einem irdenen Geschirr, weil künftig noch davon Gebrauch gemacht werden soll, da Jirmija als wahrer Prophet die Hoffnung auf die Zukunft nicht aufgibt (Vs. 6—15)[1]. Dann folgt ein Gebet Jirmija's, um eine Niederschlagung aller Zweifel und eine ausdrückliche Bestätigung seiner Ahnungen zu erwirken (Vs. 16—25), sodann die Antwort Jehova's darauf über den unglücklichen Ausgang des Kampfes und die glänzende Verheissung für die Zukunft, an den Feldkauf Jirmija's anknüpfend (Vs. 26—44). Die Rede K. 33 führt, schon der Ueberschrift zufolge, die Verheissungen weiter, wo jedoch nur Vs. 1—13 den eigentlichen alten Kern bilden, worauf dann einzelne spätere, jedoch nicht zusammengehörige Strophen folgen[2], deren Gemeinschaftliches die Verheissung ewiger Dauer der davidischen Dynastie ist. Eine Rede aus der Epoche der Belagerung, im 9. Jahre Zidkija's (589) gesprochen und an diesen gerichtet (K. 34), verkündet dem König im Allgemeinen die Nutzlosigkeit der Gegenwehr und den Gewinn einer freiwilligen Uebergabe, speciell die Zerstörung der Stadt und Gefangennehmung seiner Person, hingegen das Leben und Sterben im Frieden und ehrenvolles Grab, wenn er die Stadt vor der Einnahme und vor Erstürmung der Festungen Lachisch und Aseka übergibt (Vs. 1—7). Dann folgt ein Drohorakel über das Einfangen und die Knechtung der nach dem Gesetze[3] freigegebenen hebräischen Sklaven (Vs. 8—22), weil dies gegen das Gesetz und gegen die von den Magnaten und dem Volke getroffene Vereinbarung und den durch eine heilige symbolische Handlung geschlossenen Vertrag[4] war. Das Geschichtliche zum Verständniss dieses Stückes unserer Rede war Folgendes. Im Jahre 596, also im 3. Regierungsjahre Zidkija's, war ein Erlassjahr oder ein Jahrsiebend (*Schemiṭa*)[5], wo das

---

1. Die eingeschobenen Orakel (Vs. 6—15) passen nicht in den Zusammenhang. — 2. Nämlich Vs. 14—18; 19—22; 23—26. — 3. Ex. 21, 2—11; Dt. 15, 12—18. — 4. Jirm. 34, 10. 18. — 5. Nach 1 Mak. 6, 20. 43. 53 war das 150. Jahr der seleucidischen Aera, d. h. das Jahr 162 v. Chr., ein Jahrsiebend, folglich nach gewöhnlicher Zurückrechnung das Jahr 596 und 589 ebenfalls. Siehe Jirm. 37, 12.

geschärfte Gewissen des Volkes, da das Gesetz schon damals Gemeingut war, ebenso die Noth des Reiches, König und Volk zu dem Entschlusse veranlassten, das Gesetz auszuführen. Diese gesetzliche durch die Propheten wahrscheinlich veranlasste Ausführung des mosaischen Gebotes der Freilassung der Sklaven im 7. Jahre wurde nachher wieder zurückgenommen, das den Sklaven entbotene Freithum aufgehoben und die Sklaven wieder eingefangen (Vs. 8—11)[1]. Als die Chaldäer im Januar 589 vor Jerusalem angelangt waren und dessen Belagerung begann[2], war wieder ein Sabbatjahr (Schemiṭa), aber die eingeschlossenen Jerusalemer trafen keine Anstalten das Freithum zu verkünden. Durch den ganzen Winter des Jahres 589 hindurch hatte die Belagerung gedauert[3]; da zog mit der bessern Jahreszeit der ägyptische Alleinherrscher Apriës (Chofra) mit seinem Heere aus, um Zidkija zu helfen und Jerusalem zu entsetzen. Um die Aegypter abzuweisen und zurückzudrängen, hoben die Chaldäer mit Anfang des Sommers 589 die Belagerung einstweilen auf, und diese Zeit war es, in welche die Ermahnung Jirmija's fiel (Vs. 12—16) und das harte Drohorakel über die Fürsten Juda's und Jerusalems, über Zidkija und über den völligen Untergang des Reiches ausgesprochen wurde. Nach diesem Abzuge der Chaldäer war Jirmija noch auf freien Füssen[4], aber im April 588 war er bereits Gefangener im Wachthause, aus dem er bis zum Falle der Stadt nimmer herauskam[5], nachdem er schon einige Monate früher in engem Kerker geschmachtet hatte.

XVI. (590—588). Endlich gehört zu dieser Gruppe von Reden, Orakeln und geschichtlichen Mittheilungen noch ein grosses geschichtliches Schriftstück (K. 37—39), worin die Rathschläge, Gespräche und Mahnungen des Propheten an Zidkija, wie seine eigenen geschichtlichen damit verknüpften Verhältnisse die Hauptgegenstände bilden. Dieses Stück (in 3 Kapiteln) zerfällt in 5 getrennte Theile[6], die zusammen ein geschlossenes Ganze bilden und reichlichen Stoff über die Schicksale des Sehers als solchen liefern, wozu die Kapitel 40—44 zahlreiche Er-

1. Die Freilassung ist nicht blos in Jerusalem, sondern in ganz Juda geschehen und ebenso die Zurücknahme zwischen 596 und 589. Der Ausdruck אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלָם Vs. 8 stand nicht im alten Texte und fehlt auch bei den Siebzigern. — 2. Jirm. 39, 1; 52, 4. — 3. Das. K. 21; 34, 1—7. — 4. Das. 37, 4. 5. — 5. Das. 32, 1. 2; 38, 28. — 6. Das. 37, 6—10; 11—21; 38, 1—13; 14—28; 39, 1—18.

gänzungen enthalten. Das 1. Stück (37, 1—10) fällt in die Zeit, als die Chaldäer wegen des Anrückens des *Apriës* die Belagerung noch nicht vorläufig aufgehoben hatten, also noch vor den Sommer des Jahres 589. Die zeitbestimmende Ueberschrift (Vs. 1. 2) ist unvollständig, da die Mittheilung von der Belagerung noch fehlt. Eine Abordnung von Zidkija ersucht Jirmija um seine Fürbitte bei Gott[1]; aber gerade damals kam Apriës auf dem Landwege durch die Wüste dem Zidkija zu Hilfe, die Belagerer zogen ab, um ihn zu vertreiben, und Jirmija verkündet dem Zidkija das Orakel, dass die Aegypter werden vertrieben werden und heimkehren und der Abzug der Chaldäer nur Täuschung sei, da sie bald wiederkehren und die Stadt durch Feuer vernichten werden. Das 2. Stück (Vs. 11—21) erzählt, wie während des provisorischen Abzugs der Chaldäer Jirmija im Spätherbst nach *Anatot*, seiner Vaterstadt, ging, wo er einen Grundbesitz (Chelka) hatte, mit Ablauf des Sabbatjahres ihn nun wieder in Besitz nahm, um ihn mit den andern Landsleuten zu bestellen[2]. Als er aus Anatot nach Jerusalem zurückkam und an dem Binjaminthor angelangt war, ergriff ihn der nach dem damals schon ausgebildeten Polizeisystem (29, 26) darauf wartende Aufsichtsbeamte Jirija daselbst mit der Anschuldigung, er wolle zu den Chaldäern übergehen. Er wurde zu den ihm abholden Magnaten geführt, welche die Anklage als erwiesen annahmen und sich zu einem Richtercollegium constituirten, nach dessen Ausspruch er durch Schläge gezüchtigt und in ein unterirdisches Gefängniss geworfen wurde, wo er eine Zeit lang blieb[3] (Vs. 11—16). Die Chaldäer führten die Belagerung fort, die Lage wurde immer düsterer. Da liess Zidkija den Propheten heimlich aus dem Kerker holen, um ihn um einen Gottesspruch zu befragen. Die Antwort war kurz: „du wirst dem König von Babel preisgegeben werden.“ Dann brachte Jirmija seine persönliche Angelegenheit vor und bat um Entlassung aus dem tödtlichen Kerker, da er sich doch von der Lügenhaftigkeit der andern Propheten hätte überzeugen müssen. Zidkija gab hierauf Befehl, ihn in den Wachthof zu

---

1. Vgl. Jirm. 21, 1—7; es ist vermuthlich derselbe Bericht. — 2. Vgl. 1 Mak. 6, 49. 53; 2 Mak. 12, 1. — 3. Dieses Gefängniss hiess בֵּית הַבּוֹר und חֲנֻיֹּת = חֲרִיֹּת *Kloaken* (LXX). Für כִּי בָא Vs. 16 haben die LXX וַיָּבֹא.

bringen, wo er täglich ein Laib Brod aus der Bäckergasse erhielt, bis das Brod aus der Stadt schwand. Das 3. Stück (38, 1—13) schildert, wie Jirmija fortfuhr, an die im Wachthofe stationirten Kriegsleute seine düstern Verkündigungen zu richten, und in Folge dessen angeklagt in eine Cisterne geworfen wurde, da der schwache König dem Andrange der Magnaten nachgab. Ein Haremshüter des Königs, ein Aethiopier, bat für ihn, damit Jirmija nicht im Sumpfe umkommen und den Hungertod sterben solle. Darauf liess man ihn aus der Cisterne heraufholen und brachte ihn wieder in den Wachthof. Das 4. Stück (38, 19—28) berichtet die Fortsetzung der Geschichte des im Wachthofe sitzenden Propheten, nachdem ihm der Eunuch *Ebed-Melech,* durch seine eindringliche Fürsprache, die Rettung aus dem unterirdischen Gefängniss bewirkt hatte[1]. Zum *dritten* Male suchte Zidkija ein Zwiegespräch mit Jirmija, indem er ihn aus dem Wachthofe nach dem dritten Zugange zum Tempel, d. h. nach dem dem Könige vorbehaltenen, aus der Unterstadt zum Tempel führenden Gange, holen liess und ein Gotteswort verlangte[2]. Wir erfahren aus diesem Gespräche, dass der König um sein Schicksal sehr besorgt war und ihn die vom Propheten ihm eröffnete Alternative ganz rathlos machte, da er beim Uebergange zu den Chaldäern theils die Misshandlungen und den Muthwillen der Ueberläufer, theils den Druck und Einfluss der Magnaten und falschen Propheten zu fürchten hatte. Der schwache wankelmüthige König machte die Unterredung fruchtlos; nebenbei musste er auf Geheimhaltung des Gesprächs dringen, da er den Hohn der Magnaten fürchtete[3]. Endlich das 5. Stück (K. 39) gibt als Kern einen weitern geschichtlichen Bericht über das Schicksal des Sehers Jirmija im Wachthofe bei Gelegenheit der Zerstörung Jerusalems[4], während die übrigen geschichtlichen Stücke (1—2. 4—10.) von späterer Hand aus den Geschichtsquellen (K. 52; 2 Kön. K. 25) geschöpft und daran geknüpft sind, wozu die Erwähnung der Einnahme Jerusalems die Gelegenheit bot. Der Interpolator fasste viele Verse in

---

1. Zidkija hatte einen Harem (38, 21—23) und der Aethiope, der als Verschnittener (אִישׁ סָרִיס) Oberster des Harems war, konnte es wagen, zu Jirmija's Gunsten zu sprechen, wofür der Gerettete dankbar war (39, 15—18). — 2. Jirm. 38, 17; vgl. 37, 17. — 3. Das Kap. 38 schliesst mit der 1. Hälfte von Vs. 28. — 4. Jirm. 38, 28b; 39, 3. 11—14.

seiner Quelle hier zusammen [1], umschreibt gewisse weniger gewöhnliche Wörter [2], und durch solches Vornehmen und durch Kürzungen entstanden zuweilen Widersprüche mit dem Geschichtlichen [3]. Angefügt ist ein Orakel an den Aethiopier *Ebed-Melech*, Zidkija's Eunuchen, der Jirmija gerettet hatte (Vs. 15—18) [4], wahrscheinlich gleich nach der Errettung ergangen. — XVII. (588). Zwei Reden über die ewigen Hoffnungen der Gottesgemeinde, in ihrer unveränderlichen Wahrheit nachdrücklichst von Jirmija dargestellt, wie er diese Hoffnungen bei vielen Gelegenheiten schon nebenbei erwähnt hat, bevor ihnen besondere Reden gewidmet wurden (K. 30. 31). Jirmija erhielt den göttlichen Auftrag, d. h. findet sich in seiner prophetischen Begeisterung veranlasst, die 2 tröstlichen Reden nicht zu halten, sondern schriftlich in einer besondern Schrift niederzulegen [5], mit dem im allgemeinen angegebenen Inhalte, dass Jehova sein Volk einst in seine Heimat zurückführen werde (30, 1—4). Bei Niederschreibung dieses geschlossenen Buches (Sefer) war die Stadt bereits verbrannt und ein Aschenhaufen, die Leichen lagen umher [6]; die Gefangenen und auch der Prophet selbst wurden nach Rama fortgeführt [7], so dass die Zeit der Niederschreibung in das 11. Jahr Zidkija's, also nach Vollendung der Katastrophe fällt, in welche Zeit auch der von ihm verfasste Psalm 40 gehört, wo er mit einer beschriebenen Rolle vor Gott kommt, der keine Opfer verlangt (Ps. 40, 7—11). Nur in solcher Stimmung konnte die Phantasie eines Sehers den Gedanken an die künftige Wiederherstellung eines grossen israëlitischen theokratischen Reiches fassen. Die 1. Rede (K. 30) besteht aus 3 Strophen [8]. Von der grossen Ueberschrift des Orakels, von der Ankündigung der Rede und dem Kerninhalte derselben [9] abgesehen, berichtet der Prophet in der 1. Strophe den Schrecken, die Angst und das Unheil der Gegenwart, die er und seine Landsleute sehen, hören und empfinden, da es ein grosser Gerichtstag, eine Nothzeit für Juda ist, dass aber aus dieser schrecklichen Gegenwart das Morgenroth einer glücklichen Zeit hervorbrechen werde (Vs.

---

1. Kap. 52, 12—14 ist hier in Vs. 8 zusammengezogen. — 2. Z. B. הָעָם Vs. 9 für הֶהָמוֹן 2 Kö. 25, 11; ebenso דַּלּוֹת הָאָרֶץ 52, 16 für הָעָם הַדַּלִּים 39, 10. — 3. So z. B. Vs. 11—14 mit 40, 1—6. — 4. Jirm. 38, 13. — 5. Vgl. das. 36, 1. 2. — 6. Das. 31, 38—40; 30, 18. — 7. Das. 31, 15, vgl. 40, 1. — 8. Das. 30, 5—11; 12—17; 18—24. — 9. Das. 30, 1—4.

5—7). Das Joch der Knechtschaft von Nebuchadnezar werde zerbrochen, die Bande zerrissen werden und Israël werde nicht mehr den Barbaren dienstbar sein. Israël als Verehrer Jehova's legt alle Furcht und Zaghaftigkeit ab, der Retter führt Israël ins Vaterland heim, wo ein neuer Davidide erstehen und ein echter Gottesdienst eingerichtet werden wird, und während die Völkerschaften, unter denen Israël im Exil stand, dem Untergange bestimmt sind, bleibt Israël verschont. Nur Israël's Züchtigung geschieht mit Mässigung, nicht bis zur völligen Vernichtung, während die Chaldäer völlig untergehen. Die 2. Strophe (Vs. 12—17) stellt ebenfalls der drückenden Wirklichkeit die schönen Hoffnungen der Zukunft gegenüber, die trübe unheilvolle Gegenwart, die unheilbar scheinende Katastrophe (Vs. 12—17) wird sich in eine lichte Zukunft verwandeln, da die Feinde und Dränger das Schicksal der jetzt Bedrängten theilen werden (Vs. 16. 17). Die 3. Strophe endlich (Vs. 18—24) malt die Entwickelung und Bestätigung des verkündeten Heils aus. Jerusalem wird wieder aus seinen Schutthaufen aufgebaut, die Bevölkerung kehrt zurück und die Freude wird heimisch, die Gottesgemeinde wird unter Gottes Obhut stehen und ein besserer davidischer Herrscher aus der davidischen Dynastie hervorgehen u. s. w., während ein schreckliches Unwetter über die frevelnden Feinde hereinbricht. Die 2. Rede (K. 31), in 5 Strophen[1] zerfallend, fährt dann gesteigert fort, die Vollendung jener Zukunftshoffnung für alle Stämme Israël's und die wieder zu vereinigenden beiden Reiche zu schildern, an die alte Gnade Gottes für diese merkwürdige Gemeinde erinnernd. Das geeinigte Reich wird aufgebaut, die Gebirge Samariens werden wieder mit Reben bepflanzt, Freude und Jubel wird herrschen u. s. w. (Vs. 1—6). Hierauf wendet sich die Rede an die Heiden, die sich auf die Erlösung Israël's freuen mögen, und geht dann zur malerischen, höchst dichterischen Schilderung des Heimzuges und des eintretenden Glückes über (Vs. 7—14). Die 3. Strophe (Vs. 15—22) schildert, wie die nach Babel geführten Israëliten zu Rama unter Thränen vom heimischen Boden Abschied nehmen und wie die Erzmutter, die dort im Grabe ruhet, aufgeschreckt wird und ihre Wehklage über die fortziehenden Exulanten erschallen lässt. Eine höhere Stimme ruft ihr den Trostspruch Gottes zu,

1. Jirm. 31, 1—6; 7—14; 15—22; 23—30; 31—40.

dass einst die Kinder heimkehren werden. Rahel gilt als Stammmutter von Josef und Binjamin zugleich, als solche auch von den Exulanten Israël und Juda, und die verheissene Rückkehr beider lässt der Prophet nun diesem Trostworte folgen. Die 4. Strophe (Vs. 23—30) schildert die glückliche Lage Juda's in der Zukunft, wie die vorhergehende Strophe die des Nordreiches geschildert hat (Vs. 23—25). Diese sind ihm im Traume in einer Reihe von Bildern der Zukunft erschienen, die ihn, nach den Schrecknissen und Leiden der Gegenwart, in Ruhe und süssen Schlaf einwiegten. Die 5. und letzte Strophe (Vs. 30—40) zeichnet dann die Theokratie der Zukunft. Die Mangelhaftigkeit des bisherigen Bundes, die sich im Conflikte mit dem Bedürfnisse der Gegenwart herausgestellt hat, wird durch einen neuen Bund mit den nothwendigen Requisiten ersetzt werden. Das Volk wird nicht mehr büssen für die Sünden der Väter, wie ein seit dem 6. Jahre Zidkija's in Umlauf gewesener Spruch aussagt[1]. Bei dem „neuen Bunde", in der neuen Epoche, wird das Gesetz nicht ein äusseres, objectives, den Widerspruch des Subjects hervorrufendes, sondern ein inneres, beseelendes und ins Herz geschriebenes Gesetz sein, daher im Thun, als Ausfluss der Gotteserkenntniss, die allgemein verbreitet sein wird, sich bethätigen. Darin liegt die ewige Dauer des neuen Bundes, die Unzerstörbarkeit Israël's, wie die ewigen Gesetze der Natur es sind (Vs. 30—37). Die jetzt zerstörte Stadt wird in der neuen Epoche so recht in ihrem ganzen Umfange als Gottes Eigenthum wieder hergestellt und nie wieder zerstört werden; sie wird sich erstrecken vom Chananel-Thurm bis zum Eckthor u. s. w. Die heilige Stadt wird nun nach allen Marken beschrieben, wie nur je ein in Jerusalem Bekannter es thun konnte. — XVIII. (604). Eine Reihe von *drei* Reden (K. 35. 36. 45) im 4. Regierungsjahre Jojakim's[2] gesprochen oder geschrieben, und an gewisse Vorgänge geknüpft. Die 1. Rede schildert in ihren 4 Strophen[3], wie der Prophet den Nomadenstamm der *Rechabiten*, der sich beim Einbruch der Horden Nebuchadnezar's (605) aus den wüsten Grenzen Juda's in das feste Jerusalem geflüchtet hatte, in eine der Tempelzellen ge-

1. Jech. 18, 2 f. — 2. Das 4. Regierungsjahr des Jojakim ist ausgefallen und mag ursprünglich, wie in K. 36 und 45, auch hier gestanden haben. — 3. Jirm. 35, 1—5; 6—11; 12—16; 17—19.

führt und ihm Wein zu trinken vorgestellt habe (Vs. 1—5). Der Stamm weigerte sich dessen, weil nach der Verfassung eines *Jonadab*[1] dies ihnen verboten sei. Nach dieser Verfassung bilden die Rechabiten ein abgehärtetes nüchternes Wüsten- und Zeltvölkchen, ohne Häuser und ohne Felder, das erst beim Anrücken der Heeresmacht Nebuchadnezar's nach Jerusalem flüchtete (Vs. 6—11). Das treue Festhalten an dem Statut ihres Ahns hält der Prophet dem Volke Juda's in einer Strafrede vor, weil es nicht nach den Satzungen Gottes lebt (Vs. 12—16). Er verkündet daher das hereinbrechende Unheil für Juda und den ewigen Bestand der Rechabiten (Vs. 17—19). Der Nomadenstamm der Rechabiten war nicht israëlitischen Ursprungs, sondern ein Zweig der Midjaniten von einem Stammvater *Kajin*[2], in ihrer Abstammung auf den Schwiegervater Mose's zurückgehend[3]. Diese den Israëliten befreundete, nach Kenaan mitgezogene, nur nomadisch lebende Sippe[4], hielt sich zu Juda, in dessen Bereich es abgesondert nomadisirte; aber bis auf *Jonadab ben Rechab*, zur Zeit *Jehu's*, des Königs von Israël[5], hatten sie kein bestimmtes Verbot, Wein zu trinken, Ackerbau zu treiben und Städte zu bewohnen, sondern es war blos Sitte, die Jonadab dann zum Gesetz erhob[6]. Die 2. Rede (K. 36) oder vielmehr Schriftstück, das rein geschichtlichen Inhaltes ist und über das Schicksal des zuerst aufgezeichneten Buches handelt, zerfällt in folgende 4 Theile: 1. *Baruch ben Nerija*, Schreiber und jüngerer Genosse Jirmija's, erhält vom Propheten den Auftrag, alle von ihm über Israël, Juda und die heidnischen Völker gehaltenen Reden zu redigiren und dann an einem geeigneten Fasttage im Tempel dem Volke vorzulesen, was Baruch auch auszuführen beabsichtigt (Vs. 1—8). 2. Im 9. Monat des 5. Regierungsjahres Jojakim's war ein grosses Fasten ausgeschrieben, das Volk strömte aus ganz Juda nach Jerusalem in den Tempel, und in der Halle des Gemarja (Vs. 10) d. h. der Granden (50, 4), am neuen Tempelthore, las Baruch das diktirt erhaltene und redigirte Jirmijabuch vor. Die Grossen erfuhren von dem Vorlesen durch Baruch und veranlassten ihn,

---

1. Vgl. 2 Kö. 10, 15. 23. — 2. 1 Chr. 2, 55. — 3. Nu. 10, 29; Richt. 4, 11. — 4. Richt. 1, 16; 1 Sam. 15, 6. — 5. 2 Kö. 10, 13. 23. — 6. *Diodor* (19, 94) gedenkt eines solchen Verbots bei den Nabatäern, wie auch einige Beduinenstämme den Landbau als nicht gestattet ansehen (*Amm. Marcellin.* 14, 4).

es ihnen ebenfalls in der Schreiberhalle des Palastes vorzulesen. Jedoch, über den Inhalt erschreckt, machten sie dem Baruch bemerklich, dass sie nothwendig dem König darüber würden berichten müssen, wodurch er und Jirmija wohl das Leben verwirken könnten, und gaben ihm den Rath, sich mit Jirmija zu verstecken (Vs. 9—19). 3. Das Jirmijabuch wurde von den Granden confiscirt, sie liessen es in Verwahrung in der königlichen Schreiberhalle und meldeten es dem in der für den Winter bestimmten Abtheilung der Burg sitzenden König, welcher das Buch kommen und es sich in Gegenwart der Granden vorlesen liess. Kaum waren drei bis vier Blätter vorgelesen, so liess er die gelesenen Blätter von *Jehudi* mit dem Rohrfedermesser aus den verbundenen Blättern der Megilla herausschneiden und warf sie *alle*, ungeachtet der Vorstellungen einiger Grossen, ins Feuer, worauf er nach Jirmija und Baruch suchen liess (Vs. 20—26). 4. Jirmija erhielt den Gottesbefehl, das Buch durch eine neue Abschrift zu einer Megilla wieder herzustellen, sowie gegen Jojakim persönlich wegen der Verbrennung des Orakelbuches, gegen das Volk wegen seiner gemeinsamen Sünden ein ernstes Drohorakel auszusprechen. Jirmija diktirte dem Baruch nochmals dieselben prophetischen Reden, die in dem verbrannten Orakelbuche gestanden, mit Hinzufügung vieler neuer Stücke (Vs. 27—32). Die 3. Rede (K. 45) ist eigentlich nur ein Schlusswort an den Schreiber Baruch, als er im 5. Jahre Jojakim's die Ursammlung der Orakel Jirmija's zu Ende geschrieben und geordnet hatte. Wie anderwärts eine tröstliche Verheissung an den Aethioper *Ebed-Melech*[1], so ertheilt er hier an Baruch eine solche. Baruch hatte vielen Kummer bei seinem Niederschreiben der furchtbaren Drohorakel und überhaupt als Genosse Jirmija's empfunden, und er erhält daher von Jirmija den Trost verheissen, dass er unter allen Stürmen der Zeiten wenigstens mit dem Leben davonkommen werde. — XIX. (604). Eine Reihe von Orakeln über fremde Völker (K. 46—49), und zwar ist es ein Kreis von 7 Völkern, gegen welche besondere Orakel niedergeschrieben sind. Diese Orakel ergehen über Aegypten (46, 2—12), über die Filistäer (K. 47), über Moab (K. 48), über Ammon (49, 1—6), Edom (46, 7—27), Damask (49, 23—27), Arabien (49, 28—33) und Elam (49, 34—39).

---

1. Jirm. 39, 15—18.

Der Sturz der Oberherrschaft Aegyptens (606), welche schwer auf Juda gelastet, das Aufkommen der jugendlichen Weltmacht des chaldäisch-babylonischen Weltreiches unter Nebuchadnezar (606—604) liess den Propheten voraussetzen, dass nicht nur für Juda, sondern auch für alle um Israël herumliegenden kleineren oder grösseren Staaten eine Zeit verheerender Kriege, begleitet von Unterjochung und Zerstörung, kommen werde. Jirmija zeichnet ein jedes der fremden Völker, denen er den drohenden Sturm ankündigt, nach seinen besondern Verhältnissen; nur das Drohorakel über *Elam*[1] kam erst später unter Zidkija hinzu, und als Schluss zu allen ist zu betrachten die Rede über Israël im Verhältniss zu dem Schicksal der heidnischen Völker. Die Reihenfolge der Reden über jene Völker[2] ist folgende: 1. Ueber *Aegypten* und das ägyptische Heer des Königs *Necho I.*, nachdem die Schlacht zu Kirkession am Eufrat durch Nebuchadnezar im 4. Jahre Jojakim's geschlagen war[3], obgleich der Prophet den Standpunkt im Momente vor der Schlacht einnimmt. Die *erste* Rede über Aegypten[4], in 3 Strophen zerfallend[5], ist eigentlich ein lyrisches Triumphlied in 40 Versen ob der Niederlage der Aegypter, worin die gewaltige Rüstung zum Krieg, der Mitzug der afrikanischen Hilfsvölker zugleich mit den Aegyptern (der Aethioper, der bogenführenden Faiaten [Put], der Libyer u. s. w.), dann die Flucht und der klägliche Ausgang voller Spott und Ironie geschildert wird, wie nur je ein theokratisch gesinnter Seher die Niederlage der ihm verhassten Aegypter aufnehmen konnte. Die *zweite* Rede über Aegypten[6], aus 4 Strophen bestehend[7], wurde von Jirmija bei dem Vorrücken Nebuchadnezar's nach Aegypten im 5. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (583)[8], bei welcher Gelegenheit er sogar bis zu den Säulen des Herkules vorgedrungen sein soll[9], gerichtet an die Kolonisten in Magdalon, Memphis und Daphne. Den raschen und mächtigen Einfall Nebuchadnezar's in Aegypten sieht der theokratische Seher zugleich als einen Kampf Jeho-

---

1. Jirm. 49, 34—39. — 2. Das. 46, 1. — 3. Das. 46, 2 als ausführliche spezielle Ueberschrift. Das Geschichtliche s. 2 Kö. 24, 7; *Josefos*, AG. 10, 11, 1 (nach *Berossos*). — 4. Jirm. 46, 3—12. — 5. Das. Vs. 3—6; 7—9; 10—12. — 6. Das. 46, 13—28. — 7. Das. 46, 14—18; 19—22; 23—26; 27—28. Vs. 13 ist Ueberschrift. — 8. *Josefos*, AG. 10, 9, 7; vgl. Jirm. 43, 10—13; 44, 26 f.; Jech. 29, 19; 30, 4. — 9. *Josefos*, AG. 10, 11, 1; Ap. 1, 19; *Eusebios* chr. arm. I. p. 59.

va's gegen den ägyptischen Apiskult an, und er wendet sich auch gegen die thörichten, Aegypten vertrauenden Israëliten und schliesst dann mit Trostesworten an Israël. 2. Das nächste Stück nach der vorigen Rede ist das in 2 Strophen verkündete Orakel über die *Filistäer*[1], indem, als Aegypten einmal als Grossmacht in die erste Reihe gestellt war, nothwendig die an Aegypten grenzenden Filistäer darankommen mussten. Nach der Schlacht bei *Kirkession* (606) suchten die Aegypter unter *Necho* die berühmte Grenzfestung am Meere, *Ghaza*, den Schlüssel von Aegypten, zu erobern, was sie vielleicht schon seit der Schlacht von Megiddo versucht hatten, nur dass es ihnen erst 604 gelang; aber der Prophet erliess dieses Orakel (605), als Ghaza noch nicht genommen war[2]. Die Filistäer waren die nächsten und besten Hilfsgenossen der Phönikier (Tyrus, Sidon), daher wird bei der Bedrohung Filistäa's, bei der Eroberung der Festungen Ghaza und Askalon, bei der Vernichtung der an den Meeresgestaden zurückgebliebenen Kaftoräer (Kretenser), auch das bedrohte Phönikien leiden. 3. Eine lange heftige Drohrede über *Moab* (K. 48), aus 6 Strophen bestehend[3], worin der Prophet fast ganz zahlreiche ältere Aussprüche der Propheten über Moab frei verarbeitet oder wörtlich aufnimmt[4], und fast nur der Anfang und das Ende jeder Strophe ist auf eigene Art gebildet. Von Filistäa und Phönikien wendet er sich nach jenseit des todten Meeres, um gegen die drei zu einander gehörigen Völker Moab, Ammon und Edom seine Orakel zu verkünden, da alle diese von Nebuchadnezar bedroht waren. Bei Edom und Moab sind übrigens die Orakel um so ausführlicher und einschneidender, als sie früher öfter Israël unterworfen waren und sie sich in ihrer Losreissung gegen ihre ehemaligen Herren sehr feindlich erwiesen hatten. 4. Das kleine Orakel über die Söhne *Ammon's* (49, 1—6), welche nördlich von Moab wohnten, in 2 kleine Strophen zerfallend[5]. Die Ammonäer hatten die Bedrängnisse des nördlichen Reiches benutzt, um das Land der durch Assyrien exilirten Gaditen zu besetzen und nicht wieder

1. Jirm. K. 47. Die erste Strophe Vs. 2—4; die zweite Vs. 5—7. — 2. Die Stelle bei *Herodot* (2, 159) von der Eroberung von *Kadytis* (Ghaza) nach der Schlacht bei *Magdolos* (soll heissen „*Megiddo*") durch *Necho* ist vom Geschichtschreiber unrichtig gefasst. — 3. Jirm. 48, 1—8; 9—16; 17—25; 26—35; 86—42; 43—47. — 4. So wird z. B. Jes. K. 15 u. 16 stark ausgezogen. — 5. Jirm. 49, 1—3; 4—6.

abzutreten[1]. Der Prophet verkündet ihnen daher die Strafe dafür durch den Einbruch der Chaldäer, mit der Hoffnung, dass Israël einst wieder zu seinem Eigenthume gelangen werde. 5. Das Orakel über *Edom* (49, 7—22), in 4 kleine Strophen zerfallend[2], geisselt die Afterweisheit der Edomäer und ihr stolzes Vertrauen auf ihre feste Lage. Formell legt Jirmija das unter dem Namen eines *Obadja* erhaltene ältere Stück gegen Edom zum Grunde, wozu sogar noch Sätze und Worte gehören mögen, die man in dem erhaltenen Obadjabuche nicht mehr findet[3]. 6. Das kleine Orakel über *Damask* und *Syrien* oder das syrische Reich, womit das Gebiet *Chamat* am Orontes[4] und das von *Arpad*, d. h. der Aradier, verbunden war (49, 23—27)[5]. Das damaskenische Reich hatte sich kaum von den harten Schlägen unter den Assyrern und zuletzt unter Aegypten erholt, als es 605 mit seinen wichtigen Städten von Nebuchadnezar abhängig wurde und ihm Hilfstruppen zu stellen hatte[6]. Dass diese neue Unterwerfung mit Angst, Schrecken, Niederlage der Krieger und Verwüstung verbunden war, das lässt sich voraussetzen. 7. Ein Orakel über die nomadischen *Araber*, d. h. die Söhne des Ostens, welche bis jenseits des Eufrat zelteten (49, 28—33), aus 2 Strophen bestehend[7]. Die Araber werden hier unter *Kedar*, d. h. dem Araberstamm der Zelte und Heerden, der zwischen dem peträischen Arabien und Babylonien nomadisirte[8], und dem „*Reiche Chazor's*", d. h. den Scheichaten der Chatra-Stämme in der mesopotamischen Wüste, zusammengefasst; gegen diese sonst friedlichen, unbewehrten Stämme wird Nebuchadnezar einen Raubzug veranstalten. Damit schliesst die Gruppe der 7 Orakel wider die heidnischen Völker. Angefügt wurde dieser Orakelgruppe aus dem 4. Jahre Jojakim's durch den ersten Ordner (Baruch) ein kleines Orakel über *Elam* aus dem 1. Jahre Zidkija's (49,

---

1. 2 Kö. 15, 29; vgl. Am. 1, 13—15. — 2. Jirm. 49, 7—10; 11—13; 14—18; 19—22. — 3. Das Stück unseres Obadja Vs. 1—10; 15—18 weist in Sprache und Farbe auf einen ältern Propheten vor Jirmija hin. Ein Prophet des Exils oder noch später hat diese alte Weissagung benutzt und fügte Vs. 11—14 und 19—21 hinzu. — 4. Es lag zwischen *Larissa* und *Arethusa* in der Nähe des nördlichen Libanon, wo auch *Ribla* gelegen war. — 5. Arpad scheint die phönikische Inselstadt *Arwad* zu sein, die noch zu des Xerxes Zeit eigenen Königen gehorchte (*Herodot* 7, 98). Der Ausdruck (Vs. 23) „im Meere Bekümmerniss" bezieht sich auf *Arwad*. — 6. Jirm. 35, 11. — 7. Das. 49, 28—30; 31—33. — 8. Jes. 42, 11; 60, 7; Jirm. 49, 28; Jech. 27, 21.

34—39). Die kriegerischen wilden Elamäer[1], in der westlichen Grenzprovinz Persiens wohnend und wie Medien früher den Assyrern unterthan[2], wurden später den Chaldäern, wie die Meder, unterworfen, und hatten sich als Nebuchadnezar's Hilfstruppen bei der Katastrophe unter Jojachin grausam erwiesen[3]. Jirmija kündigt den Elamäern (598) das Verderben und den Verlust aller staatlichen Selbständigkeit durch Nebuchadnezar an, nachdem sie sich ganz unabhängig hatten machen wollen. — XX. (587). Geschichtliche Stücke (40, 1—43, 7) über das persönliche Schicksal Jirmija's nach der Zerstörung Jerusalem's, über Gedalja's Einsetzung und Ermordung, neben des Propheten Ermahnungen und Gebeten während dieser Zeit, und über seine Fortschleppung nach Aegypten durch die dahin fliehenden Judäer[4]. — XXI. (584—583). Drei Reden Jirmija's, gehalten in Aegypten, theils über die judäische Kolonie daselbst, theils über das ägyptische Volk (43, 8—13; K. 44; 46, 13—25). In der *ersten* zu Daphne an die judäische Kolonie daselbst gehaltenen Rede (43, 8—13)[5], von einer symbolischen Handlung begleitet und daran sich lehnend, verkündet er den Einfall Nebuchadnezar's in Aegypten und wie dieser Aegypten durch Krieg, Gewaltthat und Gefangenschaft züchtigen, die Götzentempel und die Standsäulen zerstören werde. Die zweite Rede (K. 44) ist an die Judenschaft in Nieder-, Mittel- und Oberägypten gerichtet, welche nach einigen Jahren der Niederlassung den Kultus der Landesgötter angenommen hatte. Jirmija eifert gegen diesen Abfall und verkündet den Abgefallenen in 5 Strophen[6] den Untergang durch Krieg und Hungersnoth, wie er auch dem damaligen ägyptischen König *Chofra* (580) den Untergang durch Feinde ankündigt, ohne gerade die Feinde namentlich zu nennen. Die Rede gibt zunächst eine Drohung über den eingerissenen Götzendienst bei den judäischen Gemeinden, die Folgen vorstellend, die der Abfall Juda's zur Herbeiführung der letzten Katastrophe gehabt hat (Vs. 1—11), und er verkündet den

1. Jes. 22, 6. — 2. *Herodot* 1, 95. 102. — 3. Jech. 32, 24. — 4. Die Hauptgegenstände sind: die Entlassung Jirmija's zu Rama durch den Feldherrn Nebusaradan; Rückkehr der Versprengten; Ermordung Gedalja's durch Ismaël und Befreiung der von ihm Gefangenen. Jirmija widerräth den Zug nach Aegypten; Verwerfung des Rathes und Einwanderung in Aegypten. — 5. Die Worte 42, 16—18 entwickelnd. — 6. Jirm. 44, 1—9; 10—15; 16—23; 24—28; 29—30.

Gemeinden daher das härteste Schicksal (Vs. 12—14). Dann wird die Erwiederung der Kolonisten und ihrer götzendienerischen Frauen in der grossen Versammlung, wo auch die drohende Strafrede gehalten wurde, mitgetheilt. Sie machten in der Aufkündigung des Gehorsams gegen Jehova geltend, dass sie gerade vor der Kultusreform unter Joschija, bei der Betreibung des Kultus der *Tanat*, *Naït* (der ägyptischen Artemis) glücklicher waren[1] (Vs. 15—19), worauf dann Jirmija seine Strafrede mit grosser Energie fortsetzt (Vs. 20—29). Von der dritten Rede (46, 13—28) wurde schon vorhin gesprochen. — XXII. (594). Ein ausführliches, grosses Orakel über Babel (K. 50, 1—51, 58), verfasst im 4. Regierungsjahre Zidkija's (594) nach der furchtbaren Katastrophe unter Jojachin's Wegführung (598) oder Exil. Nach dem Epiloge hatte Jirmija von dieser Katastrophe, als besonderes Schriftstück für die Exulanten unter Jojachin, eine besondere Abschrift gemacht und sie dem Reisemarschall *Seraja*, als dieser mit dem König *Zidkija* in den ersten Monaten seines 4. Regierungsjahres nach Babel reiste[2], mitgegeben, um es als Trostschrift den Exulanten vorzulesen. Seraja sollte bei seiner Ankunft in Babel dieses Orakel vorlesen[3], dann Jehova erinnern, dass er diese seine Drohungen bewahrheiten möge, und endlich sollte er aus Vorsicht, damit diese Schrift nicht aufgefangen werde und die Exulanten ins Unglück kämen, diese Schrift mit einem daran gebundenen Steine in den Eufrat versenken, wodurch auch der Untergang Babels symbolisirt werden soll. Diese in sich abgeschlossene Orakelschrift wurde vom ersten Sammler der ganzen nicht ganz chronologisch geordneten Sammlung zuletzt angeschlossen, und wurde daher der Schluss angefügt: „bis hierher die Worte Jirmija's". — Angehängt ist dem Jirmijabuch noch das Geschichtliche der letzten Katastrophe Jerusalems und Juda's (52, 1—30), woran noch später

1. Der Mondgöttin *Naït* (נֵת) wurden Gussopfer gebracht, geräuchert und Opferkuchen (Kawwanim) bereitet, die ägyptisch *Neideh* heissen. — 2. Zidkija mochte das schwere Joch des Nebuchadnezar nicht ertragen und schickte zunächst Gesandte dahin, um Erleichterungen zu erwirken (vgl. Jirm. 29, 3). Später reiste er selbst, begleitet von Seraja, dahin ab, um seine Klagen und Wünsche anzubringen, und erst als diese missachtet wurden, reifte in ihm der Entschluss zum Abfalle. — 3. Wegen Kürze des Ausdruckes mag לִפְנֵי כָל־הַגּוֹלָה Vs. 62 und 63 ausgefallen sein.

vier Verse über Jojachin angefügt wurden (Vs. 31—34). Der Abschnitt liegt uns hier wie 2 Kö. K. 24, und in origineller Weise bei den Siebzigern vor, die Kritik hat daher über den besten Grundtext, über Schreibfehler, Glossen, Einschiebsel und Auslassungen zu entscheiden.

5. *Die Redactionen des Jirmijabuches. Der doppelte hebräische Text.* Sehen wir von den geschichtlichen Bestandtheilen des jirmijanischen Prophetenbuches ab, sie mögen biographischer oder nationalgeschichtlicher Natur sein, so stellt sich uns die Orakelsammlung, sowohl in ihren 22 Gruppen als auch in den einzelnen Reden, wie eine Zusammenwürfelung einzelner Bestandtheile dar, da sich weder eine chronologische Reihenfolge noch eine Sachordnung wahrnehmen lässt, ungeachtet dass die Spuren beider noch vorhanden sind. Die chronologische Ermittelung aller einzelnen Stücke, wie wir sie in der vorigen Nummer gegeben, ist bei dem Versuche, sich die Unordnung der Stücke im Jirmijabuche zu erklären, vorauszusetzen und auf die *ersten* Anlagen der Orakelsammlung durch Jirmija zurückzugehen. Im 4. Regierungsjahre Jojakim's (605) legte Jirmija zuerst, mit Hilfe seines Genossen und Schreibers *Baruch*, eine Sammlung seiner Orakel an[1], welche er bis dahin seit Joschija's Zeiten verfasst hatte[2], und es mögen dazu die Kapitel 1—12, 6; Kap. 25; 46—49 gehört haben, da ausdrücklich gesagt wird (36, 2), dass die Orakel über die heidnischen Völker mit aufgenommen seien. Als diese erste Sammlung vernichtet wurde[3], veranstaltete Jirmija zum zweiten Male eine Sammlung, worin er zu den erneuerten frühern Orakeln noch andere früher weggelassene hinter K. 25 hinzufügte (K. 45. 26. 35. 36). Im Jahre 596—595 schloss Baruch diese neue Sammlung mit denjenigen Orakeln ab, die Jirmija seit 605 verkündet, d. h. die er in Jojakim's spätern Tagen, in der Epoche Jechonja's und in Zidkija's Zeit verfasst hatte, und fügte alle diese nach 12, 6 ein (12, 6 bis K. 24), da K. 46—49 nun einmal für das Ende verbleiben sollten. Baruch brachte die Orakel, ganz wie er sie vorfand, in seine Sammlung, und sie folgen daher in unchronologischer und nur in schwacher sachlicher Reihenfolge auf einander[4]. Da die Sammlung

1. Jirm. K. 36. — 2. Das. 36, 2. — 3. Das. 36, 20—31. — 4. Die grösste Planlosigkeit und Zusammenwerfung hat daher 12, 7 bis K. 24 betroffen, obgleich wieder bei vielen Gleichartigkeit und Gleichzeitigkeit

hiermit abgeschlossen war, so wurden die Kapitel 27—29 und 50—51 in besondern Büchern niedergelegt, die erst später zum Ganzen hinzugefügt wurden. Auch die Kapitel 30—33 bildeten anfangs ein Buch für sich[1], welches ebenfalls erst später eingefügt wurde. Die Worte „bis hierher die Worte Jirmija's" (51, 64, aber zu 51, 58 gehörig) bildeten den Schluss dieser Baruch'schen Redaction. Das K. 52 am Ende, die historischen Stücke K. 37—44 hinter K. 36 und vieles dergleichen, wie eingeschobene Glossen, planmässig überarbeitete Stücke, das Stück von 29, 16—20, hat eine spätere Schlussredaction hinzugethan, deren Urheber man in dem Verfasser des *Trostbuches Jesaja* zu erkennen glaubt[2]. — Von dem hebräischen Text lag jedoch schon den Alten eine doppelte Recension vor, nämlich 1) die in unserm Kanon, und 2) die, woraus die Siebziger übersetzt haben, obgleich keine den originalen Text unverstümmelt und unverderbt besass. Der Grundtext der nichthellenistischen Juden war zwar auch schon in manchen Wörtern und Sätzen verderbt, durch Glossen entstellt und durch Ueberarbeitung gefälscht, wie die Exegeten nachgewiesen haben[3], jedoch im Exemplar der hellenistischen Juden gab es ausser Verderbnissen und Schreibfehlern im Einzelnen, bald starke fremdartige Zusätze, bald Auslassungen, bald richtige Lesarten unserem Texte gegenüber, bald fand die Auslassung von ganzen Strophen, bald eine ganz andere Ordnung statt, was alles auf eine andere Recension des Textes hinweist.

6. *Prophetischer Geist, Ton der Reden, Darstellungsform und Sprachfarbe des Buches.* Die theokratisch-partikularistische Idee ist der Grundzug der religiös-sittlichen Gedanken Jirmija's, und nur in seinen politischen Ermahnungen und Rathschlägen ist er nüchterner und verständiger, den Umständen

---

(s. 17, 19—20, 6; 21, 11—22, 9) herrscht. Die Stücke über sein Privatverhältniss (15, 10—20; 22, 10—19) hat Baruch aus der Biographie Jirmija's entnommen und sie an mehr oder weniger passenden Stellen eingefügt, wodurch die Unordnung noch vermehrt wurde.

1. Siehe Jirm. 30, 2. — 2. *Movers*, de utriusque recensionis etc. (Hamb. 1837) §. 17. Mehreres s. bei *Eichhorn*, *Bertholdt* und *de Wette* in ihren Einleitungen. — 3. Einleitungen und Kritiken über Jirmija haben geschrieben: *Uhlich* (1797), *Knobel* (1837), *Küper* (1837), *Eichhorn*, *Weber* (1785), *Movers* (1837). Commentare: *Venema* (1765), *Spohn* (1794. 1825), *Dahler* (1825), *J. D. Michaelis* (1793), *Hirt* (1751), *Schnurrer* (1793—1797), *Leiste* (1794) u. a.

angemessen. Seine Vorstellungen von Jehova's Grösse und Macht, seine messianischen Hoffnungen und seine Anschauungen über den künftigen Davididen und das Gesetz sind national beschränkt, und sehr selten erhebt er sich zur Ansicht älterer Propheten, dass Opfer ohne rechte Gesinnung keinen Werth haben[1], dass man künftig keinen Bundesschrein mit einem schriftlichen Gesetze mehr brauchen, weil jeder das Gesetz im Herzen tragen werde[2]. Der Ton seiner Reden ist durchgehends elegisch, wie das sich steigernde drohende Unglück es ihm eingibt. Die wehmuthvolle Klage, die düstere, fast melancholische Stimmung, der tief empfundene Kummer und die bange Besorgniss klingen aus allen seinen Reden wieder, und selten wird er in seiner Klage bitter und herb. Die Darstellungsform ist daher, da er mehr mit dem empfindenden Herzen als mit der Phantasie schreibt und spricht, ohne Feuer, ohne Schwung und Kraft. Da das Elend schwer auf ihm lastete, so ist seine Rede schleppend, breit, weitschweifig und eintönig, wie bei jedem niedergedrückten Geist, der sich nicht zu dichterisch kühnem Fluge erheben kann. Die trostlosen Aussichten lähmten seinen Geist, hemmten den Aufschwung, liessen das Feuer der Begeisterung nicht aufkommen, und seine prophetischen Reden verklingen in unrhythmischer Prosa. Nur die ältesten Reden (K. 1—12), die Hochsprüche über fremde Völker (Vs. 46—49) und die didaktischen Stücke machen eine geringe Ausnahme. Die eingestreuten Visionen, symbolischen Handlungen, anschaulichen Schilderungen, der dramatische Charakter der Darstellung, die Vergleichungen und Bilder, Paronomasien und Wortspiele, alle diese erheben sich nicht über die gewöhnlichste Redeweise der Propheten. Die Sprachfarbe ist die aramaisirende[3] mit höchst unreiner Orthographie.

d) Das grosse Orakelbuch des Jecheskel (593—571 v. Chr.).

1. *Leben, Zeitverhältnisse und Wohnort Jecheskel's.* Unter den mit Jojachin Verbannten (598), welche den eigentlichen Kern des judäischen Volkes bildeten und zu denen die vornehmsten Priestergeschlechter gehörten[4], war auch der noch junge edle Priester *Jecheskel ben Busi* aus der bevorzugten

1. Jirm. 6, 20; 7, 4 f.; 14, 12. — 2. Das. 3, 16; 31, 33 f. — 3. *Knobel*, Jerem. chaldaizans (Berl. 1831); vgl. *Eichhorn*, Einl. III. S. 120 f. — 4. Jirm. 29, 1.

Familie *Zadok*, die er als Gott am nächsten stehende betrachtet, daher er in seiner idealen Theokratie auf diese Zadokiten das Priesterthum der Zukunft einschränkt [1]. In sein 25. Lebensjahr (geb. 623 unter Joschija) fiel das traurige Schicksal des jojachin'schen Exils [2], bis wohin er nur, seiner Geburt zufolge, an den Priesterberuf gedacht hatte. Erst im Exil, fern von der bestehenden Theokratie, fing er an sich dem Prophetenamte zuzuwenden und trat damit in seinem 30. Lebensjahre, im 5. Jahre des jojachinschen Exils (593), als gereifter verheiratheter Mann auf. Ein Gegensatz zu Jirmija's Auftreten. Jecheskel erhielt, wie die meisten seiner Mitverbannten, nicht Babylonien, sondern die Gegend am Chaboras in Mesopotamien zum Wohnsitz angewiesen [3]. Wie speciell der Ort seiner Ansiedelung hiess, wo er sein Haus besass und selbständig und verheirathet lebte, wissen wir nicht, wie wir auch von andern Ortschaften der Exulanten am Chaboras, mit Ausnahme von Tel-Abib [4], nichts erfahren haben. Obgleich auf den kleinen Kreis seiner Mitexulanten in dem Städtchen seines Aufenthaltes oder in den Exulantenkolonien längs des Chaborasstromes angewiesen, fand er doch grosses Widerstreben, da das Volk im Grossen dem syrischen Götzendienste zugeneigt war [5], sich verstockt gegen seine Mahnungen zeigte [6], über die Dunkelheit und Räthselhaftigkeit seiner Reden klagte [7] und überdies wie Jirmija und Jesaja mit Lügenpropheten zu kämpfen hatte [8], so dass sein Geist sehr gedämpft wurde. Er sah sich genöthigt in der Stille seines Hauses sich vorläufig seinen Anschauungen, Bildern und Ahnungen zu überlassen [9], und in Betracht, dass alle Propheten in ihrer anfänglichen Thätigkeit vielfach verhindert wurden, ertrug er dies mit Geduld, bis er endlich bereits nach einem Jahre (592) als Prophet der Verbannten allgemein betrachtet wurde [10]. Die judäischen Ge-

---

1. Jech. 40, 46; 43, 19; 44, 10. 15; 45, 3; 48, 11. — 2. Im 5. Jahre des jojachinschen Exils (593) war er 30 Jahre alt (1, 1—2), denn der Ausdruck „im 30. Jahr“ scheint sich darauf zu beziehen, da man 1) von einer Aera Nabopolasar's kein Beispiel hat, 2) von einer nach ihm datirten Aera bei den Propheten kein Beispiel vorliegt und 3) das 30. Jahr Nabopolasar's mit dem 5. Jahr des Exils Jojachin's nicht zusammenstimmt. — 3. Der Chaboras entspringt in der Nähe von Nisibis und vereinigt sich mit dem Eufrat bei Kirkession. — 4. Jech. 3, 15. — 5. Das. 19, 3 f.; 20, 30 f. — 6. Das. 2, 4. 6; 3, 7. — 7. Das. 2, 5. — 8. Das. K. 13. — 9. Das. 3, 24 f. — 10. Das. 8, 1; 11, 25.

ronten am Chaboras kamen öfter in seiner Wohnung bei ihm zusammen, um durch ihn Jehova zu befragen und Nachrichten über die Zustände und Schicksale des alten Vaterlandes zu erhalten[1]. Da die meisten noch mit ihren sehnsüchtigen Erinnerungen an Jerusalem und dem Tempel hingen[2], bildet er für die *Gola* den Mittelpunkt, da er ihnen von ihrer fernen Mutterstadt, von dem Schicksal des Tempels Mittheilungen machen konnte, und als Priester das Organ der Eröffnungen Jehova's war. Er hatte wahrscheinlich die Bewilligung der babylonischen Macht, gottesdienstliche Anordnungen zu treffen, Streitigkeiten unter den Kolonisten zu schlichten, da er niemals gegen die Chaldäer schrieb oder sprach, selbst wenn er messianische Aussichten eröffnete. In den bei ihm stattfindenden Versammlungen führte den Propheten seine Phantasie oft in die ihm noch wohlbekannten Plätze Jerusalems und er wandte sein forschendes prophetisches Auge nach dem fernen gebirgigen Vaterlande, nach den wechselvollen Schicksalen Jerusalems, nach den Gefahren der Mutterstadt, so dass die Hörer und Leser sich zu ihm hingezogen fühlen mussten, wenngleich sein Tadel oft beissend war[3]. Indem wir von dem prophetischen und schriftstellerischen Charakter Jecheskel's, von den Bestandtheilen seiner Orakel und deren chronologischer Feststellung hier absehen, wollen wir nur bemerken, dass er, der Sage zufolge[4], aus einer Priesterfamilie in *Safira* stammte[5] und dass er in jener Gegend am Chaboras unweit vom Eufrat, einige Tagereisen von Bagdad entfernt, gestorben ist, wo man noch sein Grabmal, die seinen Namen führende Synagoge und Bibliothek findet, und wohin die Juden aus Medien und Persien zu bestimmten Zeiten zu wallfahren pflegten[6]. Die Sage von Jecheskel's Geburtsjahr 623, so dass er bei der erhaltenen Vision von dem mystischen Phänomen Gottes und des göttlichen Wagens[7], im 5. Jahre des jojachinischen Exils, 30 Jahre alt gewesen wäre[8], findet kei-

---

1. Jech. 8, 1; 12, 23; 14, 1; 18, 2; 20, 1; 33, 24. — 2. Das. 24, 21—25. — 3. Das. 6, 2 f.; 8, 3—18; 19, 9; 23, 28; 34, 14; 36, 1 f. — 4. *Epiphanios*, vita proph. c. 9; *Dorotheos*, bibl. patr. III. p. 146; *Isidor* c. 29. — 5. *ἐκ γῆς Σαφηρά*. — 6. Vgl. ausser *Epiphanios*, *Dorotheos*, *Athanasios* und *Isidor* (in *Knobel's* Prophetismus II. S. 302 [illegible]führt) noch *Binjamin von Tudela* in seinen Reisen, *Peter de la Vall*[illegible] u. a. Siehe *Fabricii* cod. pseudepigr. V. T. p. 1120—1123. — 7. Jech. K. 1. 10 u. a.; man nannte diese Partien מַעֲשֵׂה מֶרְכָּבָה. — 8. Daraus hat die nationale Tradition

nen geschichtlichen Widerspruch[1], und ebenso steht die Sage von seinem Tode *beim Leben Nebuchadnezar's* (c. 571), der erst 10 Jahre später (561) starb[2], nicht im Widerspruche mit der Geschichte, da über 571 hinaus wir keine Prophetien von Jecheskel haben. Unser Prophet ist also blos 52 Jahre alt geworden (623—571)[3] und war nur 22 Jahre (593—571) prophetisch thätig, während sein Meister Jirmija, der Führer in seiner Jugend, 57 Jahre lang und noch über Jecheskel's Tod hinaus (570) geweissagt hat. Auch die Sage, dass Jecheskel in seiner frühen Jugend (bis zum 20. Jahre) ein Jünger Jirmija's gewesen sei[4], bestätigt ein unbefangener Einblick in seine Orakelsammlung. Er wetteifert mit Jirmija in der Schilderung des Wesens der falschen Propheten (K. 13 und Jirm. K. 23), adoptirt den jirmijanischen Satz von der sittlichen Würde und innern Freiheit jedes Menschen (K. 18), und gibt wie jener öffentliche Zeichen seiner Gedanken im eigenen Thun und Lassen (12, 2 f.). Dazu kommt, dass er die ältern Redegruppen Jirmija's sich in seiner Verbannung verschaffte, sie fleissig las und stark bei der Abfassung seines Werkes als Muster benutzte, sei es bei Anwendung von Redensarten und Bildern (5, 2 f.; 12, 16; 14, 13 f.), oder bei messianischen Ausdrücken (11, 19; 16, 60; 18, 31; 36, 25 f.), wie er überhaupt sein grosses Buch ganz nach dem des Jirmija anlegte.

2. *Der prophetische und schriftstellerische Charakter Jecheskel's.* Die prophetische Thätigkeit Jecheskel's fällt in die düstere Nacht, in welcher jede öffentliche Wirksamkeit entweder ganz verkümmert oder sehr beschränkt sein musste. Während *Jirmija* noch im heiligen Lande, im Reiche, inmitten des ganzen Volkes und des göttlichen Heiligthums, von der nationalen Kraft und Bildung getragen, die, wenn auch düstern prophetischen Orakel verkündigen konnte, während *Jesaja II.*, der grosse Unbekannte, beim Anblick des neuen Morgenrothes

---

(s. Sabb. 13b), wiederholt bei *Origenes* (Prol. ad Cant. Opp. III. p. 26) und *Hieronymus* (Praef. ad Ez.), die Lehre abgeleitet, dass erst vom 30. Jahre ab die mystischen Grundthemen von מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית und מַעֲשֵׂה מֶרְכָּבָה studirt werden dürfen.

1. Man sieht auch daraus, dass man mit Recht den Ausdruck „er war im 30. Jahre" auf das Lebensalter Jecheskel's bezogen hat. — 2. *Can. Ptol.* — 3. Die Berichte aller kirchlichen Schriftsteller (*Epiphanios* u. a.) von seinem gewaltsamen Tode ist aus dem Streben hervorgegangen, sämmtliche Propheten zu Märtyrern zu stempeln. — 4. *Greg. Nazianz.* or. 47.

zu Trost- und Jubelorakeln angeregt wurde, war Jecheskel in der Verbannung, unter fremder Herrschaft zu leben gezwungen, durchlebte nur eine Nacht ohne Morgen, eine schwüle Zeit, wo der letzte Rest öffentlicher Geltung des alten Volkes zerstört schien. Wohl sprach er öffentlich nach den Erfordernissen des Augenblicks, namentlich in der ersten Zeit, wenn auch in der Fremde und in beschränktem Kreise. Er sprach bald ermuthigend und tröstend, bald kämpfend und drohend gegen die durchschauten Fehler, bald die ewigen messianischen Hoffnungen und das echte prophetische Wort vertheidigend, bald die Verzweiflung der Zeit an den grundlosen Erwartungen oder die gefährlichen Verblendungen bekämpfend. Im Ganzen jedoch tönte ihm die Gottesstimme ins Ohr (3, 24—26): „*Gehe hin, schliess dich in deinem Hause ein, du Menschensohn! Man legt Fesseln an dich und bindet dich, damit du nicht zu ihnen* (den Israëliten) *hinausgehest; deine Zunge werde ich an deinen Gaumen heften, dass du verstummst und ihnen kein Tadler werdest.*" Es war daher kein Wunder, wenn er, anstatt in die Aussenwelt zu treten, eine Innenwelt sich erbaute, anstatt durch prophetische Reden zu wirken und öffentliche Plätze, den Markt des Lebens aufzusuchen, sich in die Literatur zurückzog und, da es ihm nicht vergönnt war, in der Theokratie zu weilen, ein dämmerndes Stillleben im Gesetze und in der Erinnerung pflog, und sich zu den alten nationalen Büchern flüchtete. Seine prophetischen Reden über die in Jerusalem und im Tempel herrschenden Verkehrtheiten [1], über den missleiteten Zidkija [2], seine Vergleichung der Vergangenheit mit der Gegenwart [3], sein Urtheil über die nothwendige Züchtigung Jerusalems, in Bildern, Visionen und in äussern Zeichen, in Räthseln oder in Klagen dargestellt [4], alle diese und ähnliche Reden zeigen die Spuren des Lesens der alten Schriften, das Sichanlehnen an die Aussprüche älterer Schriftsteller und die Früchte seines Studirens. Jecheskel war in der That mehr Schriftsteller als Prophet des öffentlichen Lebens, sein grosses Buch trägt sichtbare Zeichen, dass es vorwiegend aus schriftstellerischer Thätigkeit und Musse hervorgegangen, und die Eigenthümlichkeiten und Schönheiten dieser Sammlung zeigen uns des Propheten Sin-

---

1. Jech. 5—7. K. 8. — 2. Das. K. 17. 19. — 3. Das. K. 16. 20. 23. — 4. Das. K. 4; 12, 2—20; 14, 13—23; 17, 2; K. 19. 20; 24, 3 f.

nen, Denken, Grübeln und Studiren. Als Schriftsteller überragt Jecheskel an Fertigkeit, Schönheit und Vollendung der Darstellung, an weiter Gelehrsamkeit, von welcher seine Sprache überfliesst, viele frühere Propheten, namentlich den Jirmija. Dazu kommt, dass er durch sein Leben in der Fremde am Chaboras, wo er andere Lagen und Verhältnisse der Völker und Länder kennen lernte, neue Kenntnisse und Begriffe einsammelte, die, mit dem Studium der alten Literatur vereinigt, seiner Darstellung eine geschichtliche Anschaulichkeit und so viel Neues und Eigenes geben, wie es kein früherer Prophet hat. In seinen Aussprüchen über Tyrus und Aegypten zeigt er eine Fülle von Kenntnissen über die ganze damalige Weltlage, und wendet sie so erschöpfend an in seinen ausführlichen Schilderungen, dass sogar die dichterische Kunst darunter leidet. Auch die vorhandene nationale Literatur benutzt er in gelehrter, schriftstellerischer Weise. So z. B. die Fünfbücher Mose's [1], das 2. Buch Samuel [2], das Prophetenbuch Secharja [3], das Buch der Orakel Zefanja's [4], das Orakelbuch des Jesaja [5], und die geschichtlichen Abschnitte desselben [6]; er kennt das Buch Ijob [7], das Hochlied [8], die Klagelieder Jirmija's [9], vorzüglich aber zeigt er sich sehr vertraut mit den älteren prophetischen Reden Jirmija's, wie wir schon oben diesen Punkt berührt haben [10]. Jirmija's Prophetenbuch galt ihm bei Abfassung seiner Sammlung als Muster, aus ihm entlehnte er Redensarten und Bilder. Die Zusammenstellung der 4 Hauptstrafen [11], die Schilderung über die falschen Propheten [12], die messianischen Ausdrücke und die Weissagung über das Schicksal des letzten Königs Zidkija, weisen auf Jirmija's Buch hin [13], wie überhaupt die ganze Anlage seines grossen Prophetenbuches sichtlich sich nach Jirmija richtet, freilich nur nach der früheren älteren Ausgabe. Auch die Lesung mancher Psalmen [14], zum Beispiel bei der Beschreibung des Tempels K. 40—42, die sichtbare Benutzung des Geschichtlichen im ersten Königsbuche [15], alle diese und ähn-

---

1. Jech. 5, 4—8; 44, 10; 48, 11. — 2. Das. 21, 30. — 3. Das. 38, 17 und Sech. 12, 2 f.; 14, 2 f. — 4. Jech. 22, 25. — 5. Das. 30, 9. — 6. Das. 29, 6. — 7. Das. 14, 14; 24, 10. — 8. Das. 27, 11. — 9. Das. 21, 30. — 10. Das. 30, 16. 18; 22, 18; 28, 12. — 11. Das. 5, 2 f.; 12, 16 f.; 14, 13 f. — 12. Das. K. 13. — 13. Das. 11, 19; 12, 14; 16, 60; 17, 26; 18, 31. — 14. Das. 19, 13—21; K. 18. — 15. 1 Kö. K. 6 f.

liche Momente lassen bei unserem schriftstellerischen Propheten das ausgedehnteste Studium des vorangegangenen nationalen Schriftthums erkennen. Schon vor Jecheskel nahmen wir wahr, dass nicht blos die Prophetenbücher, sondern das Schriftthum überhaupt sich weit und schnell verbreitete, und nicht blos im eigenen Lande, sondern auch bei den Israëliten in Aegypten, Syrien, Mesopotamien und Babylonien, nur fehlt bei Jecheskel die prophetische Ursprünglichkeit, so dass seine Schriften mehr als Früchte des Studiums erscheinen. Der Mangel öffentlicher Erlebnisse wurde durch Gelehrsamkeit, durch mancherlei in der Fremde gewonnenes Wissen ersetzt. Die ausführlichen Schilderungen der heiligen Gegenstände des Tempels [1] entwarf Jecheskel nach den Rückerinnerungen der erlebten bessern Zeiten seines Vaterlandes, die seinen Geist beschäftigten und deren Andenken er festhalten wollte. Mit der grössten Aengstlichkeit und Aeusserlichkeit schildert er das künftige Priesterthum Israël's, wie nur je eine einseitig gelehrte Auffassung des Alterthums nach Büchern und Ueberlieferungen es geben konnte; die Aengstlichkeit und Aeusserlichkeit in der Betrachtung des Heiligen und des Gesetzes war schon ein herrschendes Merkmal seiner Zeit. Das reiche Wissen von Lagen und Verhältnissen fremder Völker und Länder, das sich in den anschaulichen Schilderungen über Tyrus und Aegypten zeigt, hatte sich bei ihm schon so sehr mit den theokratischen Ideen verdichtet, dass die Schilderungen ein fremdartiges, von denen früherer Propheten abweichendes Kolorit erhielten. Die Anfüllung seines Geistes mit den reichen Schätzen der nationalen Vergangenheit, das Sichhineinleben in theokratische Ideen und die Aufnahme mancherlei fremder Erkenntnisse machten ihn zum Gelehrten, und in Ermangelung eines schöpferischen Geistes und der wahren Originalität glaubte er, nachdem alle die gelehrten Reminiscenzen sich bei ihm festgesetzt hatten und sein Eigenthum geworden waren, als prophetischer Schriftsteller auftreten zu können. Dazu kam, dass die lebhafte Einbildungskraft und glühende zügellose Phantasie bei Jecheskel so sehr überwog, dass das schöne Gleichgewicht, wie es bei den ältern Propheten stattfand, deren Stoffe durch eigene Erfahrungen des öffentlichen Lebens geklärt und geläutert wurden, ganz verloren ging. Einen solchen Charakter überwältigen prophe-

1. Jech. K. 40 f.

tische Bildermassen; er stellt sich im Geiste öffentlich redend und handelnd vor, fühlt sich im Geiste dahin und dorthin versetzt, obgleich er thatsächlich nicht wirklich geredet und gehandelt, nicht dies oder jenes im göttlichen Sinne verrichtet hat. Sein Leben ist ein Schein, eine Einbildung, die Thaten sind blos gedacht. Bei Jesaja (K. 6), bei Amos (K. 7—9) u. a. kommen zwar auch solche Phantasiebilder vor, aber sie kommen nur selten und dann an passenden Orten vor, während hier der Prophet von ihnen ganz beherrscht wird. Die mangelnde Kraft des lebendigen Wortes soll durch die künstliche Nachahmung desselben ersetzt werden; der Prophet wird Dichter, das prophetische Denken und Thun hat eine Umbildung erfahren, die klare prophetische Rede gestaltet sich zu einem apokalyptischen Schriftthum. Zum ersten Male sehen wir hier eine Verhandlung zwischen Gott im Himmel und Jecheskel auf Erden, ein sinnlich und bildlich dargestelltes inneres Selbstgespräch, geführt zwischen Gott und dem Propheten, ohne Rücksicht auf die Umgebung und das Volk [1], wie ein phantastischer Schriftsteller es sich ausdenkt. Wenn in dieser apokalyptischen Redeweise der Geist dem Propheten gebietet, dahin oder dorthin zu gehen, dies oder jenes zu thun, über dies oder jenes zu weissagen, dieses oder jenes Bild oder Räthsel zu erklären, so ist alles dieses nur schriftstellerische Einkleidung in geheimsinniger Form. Das ganze Buch ist übrigens von solcher Form durchzogen.

3. *Anlage, Ordnung und Gliederung des Jecheskel-Buches.* Die ganze Orakelsammlung zerfällt, wie das Buch Daniel, in 2 Theile, die zufällig von gleicher Kapitelzahl sind (K. 1—24 und 25—48), und diese Theilung macht sich auch in Bezug auf Inhalt und Abfassungszeit geltend, indem die *erste* Hälfte die Reihe der einheimischen Orakel *vor* Jerusalem's Fall, die *zweite* hingegen die aus der Zeit *nach* dem Untergange Juda's enthält, und theils die Orakel gegen Nachbarvölker, durch die Katastrophe des Reichsunterganges veranlasst, theils (von K. 33 an) diejenigen einheimischen Orakel fortsetzt, die in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems fallen. Obgleich K. 25 den Anfang des 2. Theiles bildet [2], und die Haupteintheilung richtig vom Redaktor festgehalten ist, so sieht man doch leicht

---

1. Jech. K. 1—6. 7. 8—11. 15. 17. 19. 21. 37. 40—48. — 2. Kap. 25, 2 setzt den Fall Jerusalems voraus.

ein, dass jeder Theil wieder in 3 kleinere ungleiche Abschnitte sich spaltet, und zwar sind die kleinen Abschnitte des 1. Theiles K. 1—7; 8—19; 20—24, sämmtlich durch Zeitangaben markirt[1], die 3 Abschnitte des 2. Theiles K. 25—32; 33—39; 40—48, wo jedoch die Daten von dem Ordner nicht mehr als Vehikel der Redaktion verwendet werden, wie überhaupt in diesem Theile die Zeitenfolge nicht eingehalten ist[2]. Die angegebenen Daten sind aber darum, dass sie dem Redactor nur zum Vehikel der Gliederung der Sammlung dienten, nicht willkührlich ersonnen und als unecht anzusehen, wenngleich viele spätere Einschiebungen zu dieser Meinung verleiten könnten. In der 2. Hälfte des Buches sind die Orakel über Aegypten[3] und dann die gegen die Nachbarvölker die ältesten, worauf erst die einheimischen fortgesetzt werden. Die ganze Thätigkeit Jecheskel's gipfelte also in dem schriftlichen Worte, da die Umgebung und die Verhältnisse ihm keinen angemessenen Wirkungskreis für das lebendige Wort darboten. Es versteht sich von selbst, dass innerhalb eines jeden Theiles die spätere Redaktion nicht die chronologische Reihenfolge der Orakel beobachtet hat, wie auch die überschriftlichen Daten, wenn sie auch ursprünglich von Jecheskel selbst herrühren mögen, vom Redaktor nicht immer an den rechten Ort gesetzt wurden. Verschiebungen, nachträgliche Einfügungen, Versuche nach der Siebenzahl abzutheilen, und so noch andere eigenthümliche Erscheinungen kennzeichnen die ganze Schrift. Die Zahl der einzelnen Partien dieses Buches ist: I. (7. und 6. Jahr vor der Zerstörung.) Die Einleitung des ganzen Buches, nach dem Muster von Jesaja K. 6 gearbeitet, eine Beschreibung der göttlichen Bilder und Gedanken, welche in ihrer Erscheinung so überwältigend waren, dass sie in dem Propheten den Entschluss reiften Prophet zu werden (K. 1, 1—3, 24). II. (Dieselbe Zeit.) Neue Erscheinung, bestehend in den ersten Ahnungen über Jerusalem und das Reich Juda, und zwar a) in Orakeln über die Strafe Jerusalems (3, 25 bis K. 5); b) in Orakeln von der Strafe der Berge

1. Die drei Daten (K. 1. 8. 20) scheinen blos den Zweck zu haben, die Eintheilung in Abschnitte zu markiren, hingegen ist das Datum 24, 1 nicht für die Eintheilung, sondern für das Orakel selbst. — 2. K. 25, gegen Ammon, Moab, Edom und Filistäa gerichtet, hat gar kein Datum, hingegen K. 26—28 (über Tyrus), 29, 1—16; 30, 20—26; K. 31 haben Daten. Die 3 Orakel über Aegypten sind im 1. Abschnitte die ältesten. — 3. Jech. 29, 1—16; 30, 20—26; K. 31.

Kenaan's (K. 6); c) in Orakeln über die Strafe des Landes (K. 7). III. (Dieselbe Zeit.) Die erschauete göttliche Vergeltung, als Jerusalem dem Untergange entgegenging und die Verzweiflung Platz gewonnen hatte. Er fühlte sich bei diesen Orakeln im Geiste nach Jerusalem versetzt, sah dort im Umfange des Tempels, in der Nähe der Cherube, die verschiedenen Arten von Götzendienst treiben, und schrieb so die Orakel in dieser Betrachtung nieder (K. 8—11). Eine zweite Gruppe bilden die Kapitel 12—20, in dem fünften Jahre vor der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben, während die erste Gruppe von K. 8—11 reicht. Diese 2. Gruppe zerfällt nun wieder in folgende Einzelstücke: IV. (Dieselbe Zeit.) Die Zeichen gegen die Erwartung der Mitverbannten (12, 1—20). V. Ueber Propheten und Prophetenwort (12, 21—14, 11). VI. Ueber den Verrath und die andern Vergehen Jerusalems, über die Folgen des Verraths, über Jerusalem als Buhlerin, über den Verrath überhaupt, bildlich und eigentlich, über die echte göttliche Gerechtigkeit, und endlich Klagelied über den Sturz der Fürsten Israël's (14, 12 bis K. 19). VII. Die geschichtliche Erläuterung zu den Orakeln (K. 20). Eine dritte Gruppe von Orakeln entstand im dritten Jahre vor der Zerstörung und umfasst K. 21—24. Diese Gruppe handelt: VIII. von dem wahren Racheschwert und dessen Richtung (K. 21); IX. vom Gericht über das unverbesserliche Wesen Jerusalems (K. 22); X. von Samaria und Jerusalem den beiden Buhlerinnen (K. 23); XI. vom doppelt siedenden und doch nicht reinigenden Feuer (24, 1—14); XII. von der bedeutsamen Unterbrechung (24, 15—27). Nun folgt der 2. Theil der jecheskel'schen Schrift, der wieder in verschiedene Gruppen sich sondert und erst nach einem längeren Stillstand seines schriftstellerischen Wirkens aufgezeichnet wurde. Zuerst kommt XIII. eine Gruppe von Aussprüchen über fremde Völker (K. 25—32), und zwar gegen Ammon (25, 1—7), gegen Moab (25, 8—11), Edom (25, 12—14), Filistäa (25, 15—17), ein ausführliches Orakel über Tyrus (26, 1—28, 19), nämlich über den Sturz der Meeresstadt, Trauer über den tyrischen Schiffbruch, über den tyrischen König; dann das Orakel über Sidon, über Aegypten und darauf das Räthselbild nebst Trauer- und Grabgesang, womit die Orakel über fremde Völker schliessen. XIV. Eine Gruppe einheimischer Orakel über das Heil und die Bedingungen und Gründe desselben (K. 33—36), und zwar

a) ist die erste Bedingung Besserung, dann folgt die Schilderung eines echten Propheten (K. 33); b) die zweite Bedingung ist wieder Besserung, worauf die Schilderung eines guten Hirten folgt (K. 34); c) das Heil nach Aussen und Innen (35, 1—36, 15); d) letzter Grund des Heiles (36, 16—38). XV. Eine Gruppe von Orakeln über die Herrlichkeit der Zukunft nach ihrer Entwickelung in allen Stufen, von den nächsten Sprossen bis zur letzten, unter Voraussetzung der vorangegangenen Bedingungen und Gründe des Heils. Der Prophet entwickelt hier seine Anschauung von der neuen Auferstehung des Volkes und der Erweckung seines todten Leibes, von der Wiedervereinigung der feindlichen Glieder der Gemeinde, von der Stärke der so verjüngten wiedererstandenen Gemeinde gegen den Kriegszug des Gog als des Repräsentanten der feindlichen Heiden der Erde[1], unter welchen er den Untergang des aus dem Skythenzuge hervorgegangenen chaldäischen Weltreiches versinnbildet (K. 37—39). Die einzelnen Theile dieser Gruppe sind: a) die Auferstehung der Todten, im Geiste erschaut am Strome in der Ebene (37, 1—14); b) die Wiedervereinigung der getrennten zwei Reiche zu einem Gesammtvolk, symbolisch dargestellt (37, 15—28); c) siegreicher Kampf gegen *Gog*, den Hauptfürsten von Meschach und Tubal im Lande Magog, d. h. der nördlichen skythischen Völker. Gog's Uebermuth und Fall durch das erlöste Israël, als Bild des Falles der Tyrannen in der messianischen Zeit (K. 38. 39). XVI. Ordnung des Heils in dem zukünftigen, nach der Erlösung wieder zu errichtenden Reiche, und genaueste Verzeichnung der Einrichtungen des Lebens in der vollendeten Zeit, wobei sich Jecheskel als prophetischer Gesetzgeber darstellt. Die lebendige Rückerinnerung an die grossen und herrlichen Einrichtungen des zerstörten Tempels gibt ihm die Musterumrisse zur Zeichnung des künftigen Tempels für die messianischen Erwartungen an die Hand, wie auch die Ordnung des Landes und Volkes vor dem Exile ihm die Umrisse für die Ordnungen des Landes und des Volkes für die Zukunft liefert (K. 40—48). Er zeichnet die heiligen Gegenstände, den Tempel und den Altar, das Verhältniss des Heiligen zum Gemeinen, des Priesterlichen zum Weltlichen mit einer Genauigkeit, dass man leicht sieht,

1. Diese erhabene Ahnung ist Offenb. 1. 20 kurz wiederholt.

dass er aus den besten schriftlichen und mündlichen Quellen unterrichtet war[1]. Die einzelnen Theile dieser Orakelgruppe sind: a) die Beschreibung des idealen Heiligthums in allen seinen Theilen, nach einer allgemeinen Einleitung vorgeführt (K. 40—44); b) Orakel über die Ordnung des Landes und des Volkes (45, 1—46, 18 und K. 47. 48). — Das sind die 16 Gruppen der Orakel in der prophetischen Schrift Jecheskel's, über deren Gliederung und Ordnung wir schon im Allgemeinen das Nöthigste zusammengestellt haben. Manche Stücke tragen nach Inhalt, Haltung und Sprache das Gepräge der frühesten prophetischen Eindrücke Jecheskel's[2], aber die Einschiebung späterer Stücke in dieselben beweist, dass nach Anlage und Ordnung des Ganzen, nach der grossen äusserlichen Gleichmässigkeit, das jetzt uns vorliegende Buch erst in der letzten Zeit des babylonischen Exils redigirt worden ist. Das letzte Datum seiner Niederschreibung fiel vor das Jahr 568 (29, 17), nämlich 29 Jahre nach dem jojachinschen Exil, aber indem er nach 40 Jahren des Exils, etwa um das Jahr 558, eine grosse allgemein veränderte Weltlage verkündet, d. h. einen Sturz des Chaldäerreiches und die Befreiung Israël's (29, 11—16), so scheint er noch etwas über die Zeit von 568 hinaus schriftstellerisch thätig gewesen zu sein. Davon zeugt auch die Beschreibung der Entwickelung jener Zeitumstände, sowie die Stücke über Gog (K. 38. 39), die Verheissung, dass noch während der *Dauer dieses Geschlechtes* das messianische Heil kommen werde (12, 25. 27 f.), was auch auf einen Untergang der Chaldäerherrschaft hinweist.

4. *Das apokalyptische und ästhetische Gepräge dieser Schrift.* Dass Jecheskel nach Haltung und Stimmung nicht sowohl thätiger Prophet als vielmehr Schriftsteller war, welcher in seinem geistigen Umgange mit Gott, in seiner Richtung auf das Ideale, seine dunkeln Ahnungen, sein positives Wissen von Katastrophen und Geschehnissen als Weissagungen, als an ihn ergangene Offenbarungen angesehen und diese in seinem innigen Verkehr mit Gott als geistig von ihm durchlebt betrachtet hat, alles das haben wir bereits berührt. In seiner idealen Schwärmerei

1. Vgl. *Böttcher*, die Kap. 40—42 in Jecheskel, in dessen Proben alttestamentlicher Schrifterklärung etc. (Lpz. 1833) S. 218 f.; *Thenius*, das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel. Als Anhang zur Erklärung der Bücher der Könige. — 2. So K. 7. 12, 1—20. K. 15. 17. 19. 21.

sah er sich demgemäss als wahren Propheten an[1] und hegte von der Würde und Verantwortlichkeit des Propheten einen hohen Begriff[2], obgleich es nur Täuschung und Selbstüberredung war, da er nicht objectiv schrieb und überhaupt nur zur eigenen Befriedigung und für sich geschrieben haben mag. Genug, er war von dem Gedanken erfüllt, dass Gott ihm die verborgene Zukunft enthüllt habe. Schwärmerische und ekstatisch angelegte Naturen mit feuriger Phantasie werden stets bei trostlosen Zuständen ihre Brust von kühnen Hoffnungen schwellen machen und Erwartungen hegen, die alles Maass und alle Schranken übersteigen, was ein nüchterner Mensch sofort einsieht. Ist ein solcher Schwärmer noch dazu ein Supranaturalist und identificirt er sich sogar mit Gott selbst, dann erscheint ihm nichts zu kühn, nichts unwahrscheinlich, da seiner Meinung nach es für die Manifestirung Gottes keine Schranke gibt. Zu dieser Stimmung und Anlage des Jecheskel kam noch seine Entwurzelung aus dem heimischen Boden durch seine Verpflanzung nach Chaldäa, dem Lande grotesker Anschauungen über Geister, und alles dies zusammen mag auf diesen Propheten so sehr eingewirkt haben, ihn zum Beginner und Urheber eines apokalyptischen Schriftthums zu machen, einer Prophetie, bei welcher der Geist, anstatt Worte zu hören, Bilder wahrnimmt und schauet, die der Beschauer sich selbst enthüllt und enträthselt. Die Apokalyptik, welche in ihren Anfängen mit Jecheskel anhebt, ist eine Art des prophetischen Schriftthums, worin das Offenbarte in umhüllten und verhüllten Räthseln, der göttliche Geist durch Abbilder, durch eine Maschinerie von Engeln, durch weitläufige Zeichnungen von Cheruben und anderen Engeln, durch die Symbolik eines göttlichen Räderthrones sich darstellt. Wem die wahre, schöpferische, von echter Begeisterung getragene Gabe der Weissagung gebricht, in dem entsteht der Trieb, nach dem Ungemeinen, Ueberirdischen, Ueberspannten in der Form von Visionen zu suchen. Unfähig schöpferische Ideen zu erzeugen und neue Gestalten zu schaffen, setzt er für Bekanntes gewisse Unformen, groteske Bilder zusammen, mit dürftiger Symbolik in der Erfindung und oft in ungeschickter Ausführung[3]. Die Unzulänglichkeit der Bilder besteht theils in der zu starken Ausmalung derselben, so dass deren Bedeutung über-

---

1. Jech. 33, 33. — 2. Das. 3, 17 f.; 33, 1—9. — 3. Vgl. Jech. 4, 3; 29, 3—5.

boten und verdeckt wird[1], theils in der Verknüpfung derselben mit einem disparaten Andern, in Vermischung der Allegorie mit der Personificirung[2], theils endlich in dem einfachen Hinaustreten aus dem Bilde in die Sache[3]. Infolge dieses apokalyptischen Charakters ist die Darstellung mit Symbolik überladen, sieht der Verfasser in dem Schmucke der Bilder und deren unnatürlicher Häufung die Schönheit und die Energie der Form[4], leidet die Rede an zu grosser Ausführlichkeit, Dehnung und Weitschweifigkeit, oder noch mehr an grossem Ungeschmack und nackter Natürlichkeit[5], an Einförmigkeit, Wiederholungen, Manier und Steifheit[6]. Jene Gluth der Begeisterung, welche den alten Propheten, wie Joël, Amos, Micha, Jesaja, die dichterische Form eingab, hat den nicht originellen, sondern nachahmenden Jecheskel blos zur breiten Prosa hingetrieben, welcher die wahre Kraft, die dichterische Bewegung und Anmuth fehlt, und nur selten erhebt er sich in seinem Gesicht, wie 37, 1—14, oder in seiner rührenden Elegie, K. 19, über die niedrige Region der Prosa hinaus[7]. Seine Redensarten und Formeln, wie die Anreden „Menschensohn", „richte dein Angesicht gen", „hebe ein Klagelied an", „sie mögen hören oder es lassen" u. a. sind beständige, stets wiederkehrende Eigenheiten, sind schriftstellerische Manier bei ihm; seine zahlreichen Visionen, mit mehr oder weniger Farbenaufwand, geben seiner Diction etwas ganz Eigenartiges. Die Rede Jecheskel's hat daher zahlreiche symbolische und allegorische Darstellungen, von denen zwar manche schon die ältern Propheten hatten, bei denen sie aber einfacher und weniger gezwungen und überladen waren. Die bildlichen und symbolischen Ausdrücke hier erscheinen weiter ausgesponnen, die bündigen Vergleichungen, die Bilder und tragischen Redensarten sind zwar meistens originell und frappant, aber nicht selten auch sehr sonderbar, und am liebsten führt er das Bildliche umständlich aus. Die dichterische Verpersönlichung der Natur durch Anreden, die Reden an Berge und Hügel, Thäler und Gründe, die Ansprachen an den Wald des Südens, d. h. Juda, an die wilden Thiere und Raubvögel, finden sich bei einem so schwärmeri-

1. Jech. 12, 3 f. 18—20; 5, 1—4. 12; 24, 3—5; 28, 12. 13. — 2. Vgl. dazu K. 16; 17, 3. 7; K. 23; 24, 11. — 3. Jech. 5, 2; 19, 4. 9; 31, 10. 11. — 4. Vgl. 8, 17; 11, 3; 13, 20; 21, 27; 28, 13; 38, 11—13. — 5. Jech. 3, 1—2; 4, 12; 7, 17b; 16, 25; 23, 20. 21. — 6. Vgl. 2, 3—8; K. 18; K. 27; 38, 4. 20. — 7. Siehe *Knobel*, Prophetismus II. S. 308 f.

schen Schriftsteller wie Jecheskel natürlich in starker Vertretung. Aber diese, wie die symbolischen Handlungen, sind nur schriftstellerische Handhaben, ohne dass sie in Wirklichkeit gehalten und vorgenommen sind; daher auch die unnatürlichen Actionen (K. 4. 5, 1 f.). Der Vortrag in Prosa ist ohne Rhythmus und Parallelismus und auch ohne strophische Anlage; von letzterem Mangel scheint nur K. 25, höchstens noch 32, 22—30, eine Ausnahme zu machen. Die Sprache Jecheskel's ist, wie wir von einem im Auslande lebenden und so späten Schriftsteller nicht anders erwarten, sehr entartet. Sie ist nicht nur aramäisch und fremdartig gestaltet, sondern ausgeartet, indem darin Verschiedenes, nur äusserlich Gleiches zusammengeworfen und vermengt ist; sie hat entartete Formen und Formeln, sonderbare, bald aus dem Aramäischen, bald aus dem Arabischen entlehnte Wörter, die sonst im althebräischen Schriftthume nicht vorkommen. Und dieser seltsamen Erscheinung entsprechend gebraucht sie auch spätere und anomale Orthographien, wenngleich Vieles auf die Verderbtheit unseres Textes kommen mag, das nach einem bessern Text, welcher den Siebzigern offenbar vorgelegen, vielfach verbessert werden kann. In Bezug auf unsern Text ist zu bemerken, dass er in seinem ursprünglich markirten individuellen Charakter, durchzogen mit Vorstellungen und Ausdrucksweisen des Auslandes, schon den Lesern in der Heimath und in Babylonien fremdartig erschienen sein mag, obgleich es eine Zeit war, in der die hebräische Sprache noch lebte. Man studirte das Buch, da es zum Studium reizte, und um das Verständniss zu erleichtern, schrieb man Glossen und Berichtigungen an den Rand. Von da geriethen sie später in den Text und störten oft den Zusammenhang, wozu noch vielfache Versehen der Abschreiber kamen. Wo man dennoch den Sinn nicht finden konnte, behalf man sich mit Vermuthungen, wozu noch später die Erschwerung durch anomale Vocalisirung kam. Wie man nach der Ueberlieferung in den jüdischen Kreisen der Schriftgelehrten gedacht, wie man schon in der letzten Zeit der persischen Oberherrschaft und weiterhin dieses räthselreiche Prophetenbuch nur mit scheelen Blicken angesehen hat, darüber habe ich in meinem Buche: „der Kanon des AT. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch“ das Wissenswertheste zusammengestellt[1].

1. Siehe: der Kanon etc. S. 18—21. 24—25.

II. Prophetische Schriften dieser Epoche von nicht namentlich genannten Propheten.

a. Orakelbuch eines unbekannten Propheten in Juda (584 v. Chr.).

1. *Leben, Zeitverhältnisse und Wohnort dieses unbenannten Propheten.* Von dem nicht namentlich genannten Propheten, dessen Orakelbuch in das Prophetenbuch des *Jesaja I.* in vier Kapiteln (K. 24—27) eingeschoben wurde, haben wir, wie bei den übrigen Propheten (Jesaja, Jirmija, Jecheskel), die geringe Kunde über Leben, Zeitverhältnisse und Wohnort desselben nur aus seinen Orakeln zu ermitteln, aber die daraus gewonnenen Notizen vertreten ebenso gut die geschichtliche Ueberlieferung. Der Prophet lebte zu einer Zeit, als Jerusalem keine Festungswerke mehr hatte, die Häuser nur Schutthaufen, die Thore eingestürzt, die Götzenbilder zertrümmert und überhaupt Jerusalem nur eine Einöde war[1], die Landschaft Juda das Bild eines verheerten, ausgeplünderten, in Schmach darniederliegenden Landes vergegenwärtigte[2]. Die Feinde, welche das heilige Land entweiht und der Verheerung preisgegeben hatten, können nur die Chaldäer unter Nebuchadnezar gewesen sein[3], weil keine derartige Zerstörung nach 588 von der Geschichte berichtet wird, und wenn weder sie noch ihre Hauptstadt Babel mit Namen genannt sind, so kann es nur aus Besorgniss einer Ahndung geschehen sein, weil ihre Heere noch im Lande standen. Die Chaldäer sind die Tyrannen und Gewaltthätigen, ihr Reich ist das grosse Ungeheuer im Meere und Babel ist die erhabene Stadt, welche zerstört werden wird[4]. Die Judäer, welche dieses Missgeschick betraf, waren zwar als Volk des heiligen Landes von Jehova gebildet worden, aber als Uebertreter des Gesetzes und als Bundesbrüchige konnten sie dieser Katastrophe nicht entgehen[5]. Wenn schon nun der Prophet nach dem Untergange des judäischen Staates lebte und schrieb, so gehörte er doch nicht zu den Exulanten in Babylonien, sondern zu den nach der zweiten Deportation (588) übrig gelassenen Judäern in Juda, da seine Schilderung der Verheerung Juda's[6] sich als von einem Augenzeugen her-

1. Jes. 24, 10. 12; 27, 9 f. — 2. Das. 24, 1—11; 25, 8; 26, 18. — 3. Das. 24, 5; 26, 10. — 4. Das. 24, 17; 25, 2. 4; 26, 5 f. 10; 27, 1. — 5. Das. 24, 5; 27, 11. — 6. Das. 24, 1—12.

rührend darstellt, von ihm selbst Erlebtes gibt und von dem Reste in Juda in der ersten Person, dagegen von den Exulanten in der dritten Person spricht [1]. Wir können aber aus vielfachen Andeutungen nicht blos schliessen, dass er in Juda, sondern dass er im östlichen Juda, in der Nähe von Moabitis, fern vom palästinischen Küstenland lebte [2], da er nächst Babylonien nur noch Moab bedroht [3], weil es sich bei Juda's Falle gleich den Edomäern feindselig bewies, in Juda einfiel, darin plünderte und vielleicht auch manche Stücke davon an sich riss [4]. Wir können aber die Exilzeit, in die diese vier Kapitel fallen, noch näher bestimmen. Die dritte Deportation nach Babylonien, im 23. Jahre Nebuchadnezar's [5] (583), stand zwar nahe bevor, war aber noch nicht ausgeführt [6], mithin war es 584, als noch ein Heer der Chaldäer theils zur Pacificirung Palästinas, theils zur Belagerung von Tyrus gegenwärtig war. Die Beweise für die Abfassung unserer Orakel in der so eben bestimmten Zeit sind: a) Das Vorhandensein von Judäern [7], während gegen Ende des Exils Juda nicht mehr von Judäern bewohnt war [8], wie auch nirgends erwähnt wird, dass die heimkehrenden Exulanten noch dort Judäer angetroffen hätten. b) Die Lobgesänge der entronnenen Judäer von der Meeresküste her würden nur im Beginne des Exils und nicht nach einem halben Jahrhundert erschollen sein. c) Die Schilderung der Verwüstung Juda's [9] lässt nur auf einen Augenzeugen und auf die Gegenwärtigkeit desselben schliessen. d) Der Prophet sagt von sich, dass er, in Palästina lebend, von Räubern ausgeplündert wurde [10]. e) Er klagt nicht über langen Druck, wie die Propheten am Ende des Exils, sondern ermahnt zur Geduld, da er vorauszusehen meint, dass das Elend noch lange dauern kann [11]. f) Die Chaldäer toben und triumphiren noch im Lande, und als ihren Gegner kann er sich nur Jehova denken [12]; er weiss daher noch nichts von den Medopersern wie die Propheten am Ende des Exils.

2. *Inhalt und Gliederung dieser vier Orakel als besonderen*

---

1. Jes. 26, 1—19; vgl. 25, 1—4. — 2. Das. 24, 14—16. — 3. Das. 25, 10—12. — 4. Vgl. Jech. 25, 8 f. — 5. 2 Kö. 25, 8. — 6. Jes. 24, 4. Das erste Exil fand statt 598 im 8. Regierungsjahre Nebuchadnezar's (2 Kö. 24, 12), das zweite Exil war im 11. Jahre Zidkija's, im 19. Jahre Nebuchadnezar's, 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems. — 7. Jes. 24, 7 f.; 26, 1 f. — 8. Sech. 7, 14. — 9. Jes. 24, 7—11; 26, 18. 20. — 10. Das. 24, 16. — 11. Das. 26, 20. — 12. Das. 25, 2. 4; 26, 5; 27, 1.

Buches. Das heilige Land mit seiner Hauptstadt ist zerstört, die noch frische Verwüstung bietet einen kläglichen Anblick dar, die Bewohner sind theils von Chaldäern fortgeschleppt, theils nach Aegypten hin zerstreut und nur ein geringer Rest ist zurückgeblieben, der da trauert und wehklagt[1]. Ein Theil des Volkes ist glücklich in die Küstenstädte des mittelländischen Meeres entkommen und jubelt, dass es entronnen, nur der zurückgebliebene Verfasser klagt über Misshandlung und räuberische Anfälle, die er persönlich zu erdulden hat, weswegen er das furchtbare Strafgericht Gottes über die Chaldäer herabwünscht[2]. Er hofft, dass Gott sich der Bedrängten annehmen und die Hauptstadt der Feinde (Babel), von der alles Unheil kommt, zerstören[3], den theokratischen Tempel auf Zijon wieder herstellen, damit alle Schmach seinem Volke abnehmen, dagegen die feindlichen Nachbarvölker, wie z. B. die Moabäer, demüthigen und dass man dann in Juda einen Freudengesang anstimmen werde[4]. Von dieser freudigen Aussicht auf die Zukunft, zu der gern die prophetischen Schriftsteller sich zu flüchten pflegten, kommt er wieder auf die traurige Gegenwart zurück, schildert die furchtbaren Drangsale, betrauert die Gefallenen und ermahnt die noch im Lande weilenden Judäer, nur eine kleine Weile noch das Elend zu ertragen, da Jehova gewiss bald ausziehen werde, das feindliche Ungeheuer zu erlegen[5]. Nun folgen wieder die Verheissungen in 3 Strophen. Gott beschützt seinen Weinberg und sein Volk erfreut sich eines blühenden Zustandes, die kurze Züchtigung wird die Schuld sühnen und wenn die Sühne vollbracht ist, werden die Zerstreuten gesammelt werden, um dann wieder einen blühenden Staat zu bilden[6]. — Die zusammengehörigen 4 Kapitel zerfallen demnach in 7 kleine Abschnitte, die aber sämmtlich *eine* Gruppe bilden, so dass die Kapiteleintheilung nicht die Theilung des Inhalts bedingt.

3. *Inhaltlicher und formeller Charakter, Haltung und Stimmung, Darstellungsform und Rhythmus in dieser prophetischen Schrift.* Die besten Ausleger des Jesaja, wie auch die historisch-kritischen Einleitungen in das alte hebräische Schriftthum, haben es längst bewiesen, dass die vier Kapitel unseres

1. Jes. 24, 1—13. — 2. Das. 24, 14—23. — 3. Das. 25, 1—5. — 4. Das. 25, 6—12; 26, 1—16. — 5. Das. 26, 17—27, 1. — 6. Das. 27, 2—6; 7—11; 12—13.

Büchleins nicht nur zusammengehören und dem *Jesaja* abzusprechen seien[1], sondern dass dieses Büchlein in seiner ausgeprägten und stark hervortretenden Eigenthümlichkeit sich von allen vorhergehenden bis zum Jahre 584 verfassten prophetischen Schriften merklich und wesentlich unterscheidet. Zu dergleichen Eigenthümlichkeiten gehören: 1) Gewisse Vorstellungen, z. B. von der Todte belebenden Kraft des Thaues[2] und von den Nachtheilen der göttlichen Langmuth[3]. 2) Gewisse Bilder, als von dem Schwanken des Trunkenen gleich der Hängematte des Wächters[4], vom Schleier der Völker[5] u. s. w. 3) Die Häufung sinnverwandter, oft ohne Bindewörtchen aneinander gereihter Ausdrücke und kleinerer Sätze, welche Manier doch gewöhnlich einen Fortschritt oder eine Steigerung des Gedankens einschliesst[6], und dahin gehört auch die Wiederholung der Wörter des Nachdruckes wegen[7] oder die Verwendung der wiederholten Worte zu einer neuen Wendung, wodurch die Rede einen stufenmässigen Gang erhält[8]. 4) Die Vorliebe für Paronomasien und deren Häufung, wie sonst nicht in dem Maasse bei einem andern Propheten[9]. 5) Der Gebrauch ungewöhnlicher Formen zum Zwecke der Assonanz[10]. Ueberdies verräth die Sprache durch eigenthümliche Wortbedeutungen und durch ein Streben nach Reim eine weitere Bildung des Sprachguts, wenn auch nicht zum Bessern, wozu noch die spielende Manier kommt, die erst recht auf eine spätere Zeit lange nach Jesaja hinweist. Der spätern Anschauung gehört auch an, die Götter als Schutzmächte der Reiche[11] anzusehen, der Glaube, dass in der messianischen Zeit der Tod und die Trauer aufhören und die Todten wiederbelebt auferstehen werden[12]. Sonst charakterisirt sich diese Schrift durch gewisse Wörter, welche sich sonst nicht weiter finden[13], durch Bedeutungen und Beziehungen der Wörter, wie sie sonst nicht vorkommen[14], durch gewisse anomale For-

1. So *Eichhorn*, *Gesenius*, *de Wette*, *Maurer*, *Hitzig*, *Ewald*, *Umbreit*, *Knobel* u. a. — 2. Jes. 26, 19. — 3. Das. 26, 9—10. — 4. Das. 24, 20. — 5. Das. 25, 7. — 6. Das. 24, 16; 25, 1. 12; 26, 5—14; 27, 10. — 7. Das. 24, 16; 25, 4. 6; 26, 3 f.; 27, 1 f. — 8. Das. am stärksten 26, 3—11. — 9. Das. K. 24; 25, 6. 10; 26, 3; 27, 7. — 10. Das. 24, 3; 25, 6. 7. — 11. Das. 24, 21. — 12. Das. 25, 8; 26, 19. — 13. So z. B. שְׁאִיָּה, רָזִי, אֲסֵפָה, מְחָה, אֲרֻבָּה, גּר, בִּינוֹת, שָׁפַת. — 14. So z. B. מָרוֹם von *Babel*, תֵּבֵל vom *Judareich*, אוֹבְדִים *Exulanten*, לַחַשׁ *Gebet*, צוּק *beten*, בֶּגֶד *Raub*, נָפַל *geboren werden*, הִפִּיל *gebären*, בָּאִים *Zukunftszeit* u. a.

men[1] und durch zahlreiche Parallelen mit spätern Schriftstellen.

b. **Kleines Orakelbuch[2], in den letzten Jahren des babylonischen Exils von einem Unbekannten verfasst (c. 540 v. Chr.).**

1. *Lebensbild und Zeit des unbekannten Propheten im babylonischen Exil.* Obgleich man im Allgemeinen die Klage hörte, dass mit der Zerstörung Jerusalems und mit dem babylonischen Exil kein Seher und Prophet mehr zu finden und die Weissagung verstummt sei[3], so lehren doch die erhaltenen Reste, dass, wie Jirmija und Jecheskel noch in die trübsten Zeiten der Verbannung hinein als prophetische Schriftsteller wirkten, es noch durch die ganze Exilzeit hindurch prophetische Schriftsteller gegeben haben muss, wenngleich ihr Einfluss gering war und ihre Namen von der Ueberlieferung nicht bewahrt worden sind. Unser Prophet aus der letzten Zeit des babylonischen Exils (c. 540), welcher unter dem letzten König des chaldäisch-babylonischen Reiches, unter *Nabonetos* oder *Labynetos* (reg. 555—538), den die spätere hebräische Sage *Beltschazzar* nennt[4], lebte, sah mit Recht um so eher den Untergang dieses ehemaligen Weltreiches und der zu ihm gehörigen Völkerschaften gewiss herannahen, das grosse Strafgericht über die ganzen Bevölkerungen des orientalischen Orbis hereinbrechen, als schon mit der Ermordung Evil-Merodach's durch Neriglissar (559) dieses Reich jählings dem Untergange zueilte. Dieses Weltereigniss, vom Herrn der Welt in seinem gerechten Strafzorne veranlasst, setzt unser prophetischer Dichter voraus und widmet ihm im Beginne seines Orakels vier kleine höchst dichterisch gehaltene Strophen von 4, 3, 3 und 4 Versgliedern[5], um gleichsam sein Orakel über Edom[6] und dann die Erlösung und die Heimkehr der Exulanten[7] auszusprechen, welche beide Momente die Grundlage seiner Weissagung ausmachen. Auf die thatsächlichen Zerstörer des babylonischen Reiches, auf die Meder und Perser, nimmt er, im Gegensatze zu Jirmija[8] und zu zwei anderen unbekannten Propheten[9], schon darum keine Rücksicht, weil damals

---

1. So z. B. חָבָה für חָבָא, חֲבִי für חֲבֵה. — 2. Jesaja K. 34 und 35. — 3. KL. 2, 9. 14; 4, 13; Jech. 22, 20. — 4. Siehe über ihn ob. II. S. 522 f. — 5. Jes. 34, 1—4. — 6. Das. 34, 5—17. — 7. Das. K. 35. — 8. Jirm. K. 50—51. — 9. Jes. 13, 14. 21; 40—66.

Cyrus noch nicht mit Babylonien in Conflict gekommen war, obgleich er schon seit 559 als König von Medien auftrat. Ueberdies war es ihm blos um die Folge des sichern Falles von Babylonien, um die Erlösung, zu thun. Der Fall war übrigens noch nicht ganz nahe gerückt, weil der Prophet sonst, wie Jesaja II., in einer lebhafteren Farbe darüber sich geäussert hätte. Der andere geschichtliche Hintergrund der Weissagung betraf das Edomäerland, das sämmtliche exilische Juden glühend hassten [1], da die Edomäer als ihre Erbfeinde angesehen wurden. Schon seit Mose bis auf Zidkija hatten die Edomäer Feindschaft und Hass gegen die Israëliten gezeigt, wie in Monographien darüber nachgewiesen ist [2]. Als aber die Edomäer bei der Zerstörung des Reiches Juda nicht nur, von ihrem Hasse geleitet, Schadenfreude an den Tag gelegt, die Flüchtigen umgebracht oder ausgeliefert, sondern auch Stücke des judäischen Landes an sich gerissen hatten [3], sogar mit Einschluss von Chebron [4], da wurden die Propheten gegen diese Erbfeinde von glühender Rache beseelt und verkündeten bei jeder sich darbietenden Gelegenheit die göttliche Vergeltung. Ein alter, nicht weiter bekannter Prophet zur Zeit Jesaja's verkündete schon einen drohenden Gottesspruch über Edom, der sich zwar nicht ganz erhalten, aber ein Bruchstück desselben, aus ungefähr 10 Versen bestehend, hat spätern Propheten zu Orakeln über Edom vorgelegen. *Jirmija* in seiner Bedrohung Edoms [5] nahm zu seinem Orakel dieses Bruchstück, am meisten bei Obadja Vs. 1—10 in seiner Ursprünglichkeit erhalten, als Grundstock, so dass, von der Erweiterung abgesehen, manche Strophe wörtlich von ihm aufgenommen ist [6]. Der Nächste, welcher die Rache gegen Edom mit dem Srafgerichte über die Völker des chaldäisch-babylonischen Weltreiches zusammenfasste, war eben unser Unbekannter hier, der zugleich daran die zu erwartende Erlösung und Heimkehr der Exulanten knüpfte, aber in so überschwenglicher Weise ausmalte, wie sie sich nie verwirklichen konnte. Erst dann kam der grosse unbekannte Verfasser des Trostbuches, auch Jesaja II. genannt (im Jahre 538) [7], und später nahm *Obadja* die alte Weissagung

1. Jes. 63, 1 f.; Jirm. 49, 7 f.; KL. 4, 21 f. — 2. Vgl. *Michaelis*, de antiquissima Idumaeorum historia (Halle 1733, 4) und *Winer*, RWB. s. v. Edom. — 3. Jech. 35, 10. — 4. 1 Mak. 5, 65. — 5. Jirm. 49, 7—22. — 6. Das. 49, 11—14 und 19—21 gehören freilich nur dem Jirmija selbst. — 7. Jes. K. 63—65.

(Vs. 1—10), das alte Fragment, als Grundstock auf. In Summa erfahren wir aus diesem kleinen Schriftstück[1], dass unser Prophet zwar vor dem Auftreten des Cyrus gegen Babylonien, doch zur Zeit des völligen Verfalles des babylonischen Reiches gelebt hat. Da er (Vs. 6—9) die Vertilgung der Edomäer als Gott dargebrachtes Schuldopfer angesehen und mit den levitisch reinen Opferthieren verglichen hat, so scheint er zu den Priestern gehört zu haben.

2. *Haltung und Stimmung, Sprachcharakter und Ueberschwenglichkeit des Verfassers.* Alles bei unserem Propheten trägt in der Darstellung den Charakter der spätern Zeit, in welcher ganz unpersönliche Dinge, wie Berge, Thiere, Pflanzen, als Personen angeredet werden[2], der grimmigste Hass gegen die Heiden sich ausspricht[3] und das Unnatürliche, Abenteuerliche und Ueberschwengliche der Erwartungen vorherrscht[4]. Dazu kommen noch sehr seltene, spätere, bei älteren Propheten höchst vereinzelt vorkommende Vorstellungen, die auf spätere Anschauungen hinweisen. So z. B. das Strafgericht über den Himmel, dessen Sternenheer auseinanderstiebt und vergeht; die Himmel werden zusammengerollt wie ein Buch, so dass die Sterne, wie die Blätter des Weinstocks im Herbste, herabfallen, weil er so den astrolatrischen Kult, die Verehrung der Sterne, in denen man höhere Wesen und Götter sah, bestraft wissen will. Der ebenfalls in späterer Zeit entstandene Wunsch nach einem neuen Himmel und nach einer neuen Erde[5], ist aus der Erwartung entstanden, die Gegenstände der Abgötterei vergehen zu sehen[6]. Bei der Verkündigung des grauenvollen Unterganges von Edom, aus Jirmija (49, 18) aufgenommen, scheint der Prophet an eine Wandlung durch vulkanische Revolution zu denken, was in der That durch Lage und Bodenbeschaffenheit nahe gelegt ist[7]. Bei der Beschreibung der menschenscheuen Wüstenthiere in dem verwüsteten Edom, bei der Zeichnung der wilden Unordnung, aus andern Propheten entnommen[8], kommen noch Unholde, Waldteufel und das Nachtgespenst *Lilit*, welche in Einöden unruhig umherstreifen, vor[9],

1. Jes. K. 34—35. — 2. Das. 34, 1—2. — 3. Das. 34, 2. 3. 5 f.; 35, 8. — 4. Das. 34, 3. 4. 9; 35, 1—7. — 5. Das. 51, 6. 16; 65, 17; 66, 22. — 6. Das NT. hat derartige Beschreibungen für das Weltgericht aufgenommen (Mt. 24, 29; Off. 6, 13). — 7. Jes. 34, 9—10; vgl. *Robinson*, Pal. I. S. 112; *Niebuhr*, R. I. S. 228. — 8. Zef. 2, 14; Ps. 102, 7; Jes. 14, 23; KL. 2, 8; Am. 7, 7 f. — 9. Jes. 34, 11—17; vgl. Mt. 12, 43.

was eine spätere Anschauung ist, in welcher er nur mit exilischen Propheten und namentlich mit Jesaja II. zusammentrifft. In ähnlicher Weise ist auch der Sprachcharakter als ein späterer anzusehen. Eine Anzahl Nenn- und Zeitwörter hier kommen entweder überhaupt oder doch in den ihnen beigelegten Bedeutungen nur bei Spätern vor [1], und auch die dem Verfasser eigenthümlichen Wörter und Formen, die sprachlichen Erscheinungen und Constructionen, Formeln und Wortbedeutungen weisen auf eine spätere Zeit hin [2].

c. Das kurze Orakel über Babel, von einem ungenannten Propheten des Exils (538 v. Chr.).

Der Verfasser dieses Orakels (Jes. 21, 1—10) lebte am Ende des Exils. Er verkündete es, als Cyrus den Feldzug gegen Babylon unternahm, der mit dem Falle Babylons endete, und als man eben das Anrücken der Feinde meldete und ängstliche Unruhe über die zu erwartenden Dinge sich verbreitete. Die Schlacht, welche die Babylonier später dem Cyrus lieferten, war noch nicht geschlagen [3], Babylon war noch nicht von Cyrus belagert [4], der Prophet sieht daher die Vorgänge [5] nur im Geiste, nur als Offenbarung; auch der Fall und die Eroberung Babels als furchtbare Katastrophe ist noch nicht geschichtliche Wirklichkeit geworden, sondern war blos Vision zum Troste der Exulanten [6], und ist daher mit den Gefühlen der Angst, ohne Jubel und Freude verkündet. Als vertraut mit den Zuständen in Babylon schildert er die allerletzten Zeiten der babylonischen Herrschaft in einem hochdichterischen, naturwahren Gemälde, und wie ein echter Dichter empfindet er alles mit. Der ungestüme feindliche Zug des Cyrus von Osten her [7], die geahnte Verwüstung des Landes, die voraussichtliche Eroberung Babels und die Vernichtung der babylonischen Herrschaft: die Schreckenskunde von diesem Zuge, und die Angst, welche der Seher selbst empfindet: die Sorglosigkeit der babylonischen Grossen, welche, unvorbereitet und in Schwelgerei lebend, von der Kunde überrascht wurden: eingekleidet

1. Z. B. חֹרִים *Edle*, מִלֵּט *Eier legen*, בָּקַע *ausbrüten*, דָּגַר *sammeln*, מַבּוּעַ *Quelle*, צִמָּאוֹן *Wüste*. — 2. So z. B. לִילִית von לַיִל, חָצֵר = חָצִיר, מַסְלוּל, קָרָא עַל (*begegnen*), צָבָא (*Gesammtbevölkerung*), pl. נְצָחִים u. a. — 3. Jes. 21, 5. — 4. *Herodot* 1, 190. — 5. Jes. 21, 2. — 6. Das. 21, 9. 10. — 7. Nach Ueberschreitung des Gyndes (*Herodot* 1, 189).

in eine Offenbarung über die letzten Momente von Babylons Fall, in die Hülle einer Fiction von Wächtern auf der Warte und von deren Zurufe: und endlich der mit Sehnsucht von den Exulanten erwartete Fall Babylons: — das sind die Hauptmomente, die in scharfen und festen Zügen hier in dem kleinen Orakel hervortreten. Die Sprache des Propheten ist oft hart, seltsam und unverständlich[1], hat seltene Verbindung der Nennwörter[2] und eigenthümliche sonst nicht vorkommende Wörter[3]. Manchen Wörtern gibt er eigenthümliche Bedeutungen[4], auch strebt er nach Assonanzen und Paronomasien[5], gibt verlängerte weibliche Nominalformen, was als dichterisch gilt[6], und sonst dichterische Zusammensetzungen und Constructionen[7]. Ueberhaupt ist die Sprache in diesem Orakel springend und abgebrochen, so dass der Hörer wie der Leser zuweilen die Verbindungsglieder sich ergänzen muss, um die Diction zu enträthseln.

d. Hochspruch[8] eines anderen nicht genannten Propheten gegen Babel, am Ausgang des Exils (537 v. Chr.).

1. *Die geschichtlichen und theokratischen Anschauungen dieses Propheten.* Der unbekannte Prophet huldigt der Anschauung, dass die tyrannische Macht Babylons von Feinden, den Medopersern, gezüchtigt und vernichtet werden wird, weil Gott ein Strafgericht über Babel, das Israël so furchtbar bedrängte und tyrannisirte, verhängt hat. Die Feinde Babels, die Medoperser, von Gott entboten, werden zur Vernichtung der babylonischen Grossmacht durch gewisse religiöse Ceremonien geweiht, ihre Anführer für die Ausführung des Gotteszornes ausersehen, um durch ihre Siege die Freiheit Israëls zu erwirken. Nächst dieser theokratischen Anschauung, welche

1. *Babel* heisst z. B. „*Wüste des Meeres*“, d. h. Ebene am Eufratstrome. — 2. Z. B. „*Sturm im Süden*“ für Krieg des Südens. — 3. Z. B. צָפִית *Tisch*, מְצַפֶּה *Wächter*, מְדוּשָׁה *Gedroschenes*, d. h. das misshandelte Volk, צָפֹה *zurüsten* (den Tisch). — 4. Z. B. מִדְבָּר von dem rauhen Gebirgsland Elymais und von der fruchtbaren Eufratebene, נֶשֶׁף für *Nacht*, קֶשֶׁב in Bedeutung *Aufmerksamkeit*. — 5. Z. B. בּוֹגֵד שׁוֹדֵד, עֲלִי עֵילָם. — 6. Z. B. אַנְחָתָה für אֲנָחָה. — 7. So z. B. בֶּן־גָּרְנִי von dem zum Dreschen Bestimmten, also zur Tenne Gehörigen, אַרְיֵה für 'כְּאַ. — 8. Daher מַשָּׂא genannt in der Ueberschrift 13, 1. Weil aber Jesaja 14, 28; 15, 1; 17, 1; 19, 1 u. a. diesen Ausdruck bei gewichtigen Orakeln über fremde Völker gebraucht, so hat der Sammler auch diese Worte, wie die 21, 1. 11. 13, dem Jesaja zugeschrieben. — Das Schriftstück steht Jes. 13, 1—14, 23.

alle Propheten theilen, indem sie alle Begebnisse als von Gott zu einem bestimmten Zwecke geleitet ansehen, hat der hochdichterische Vortrag, sobald die dichterische Hülle abgestreift wird, einen vollkommen geschichtlichen Inhalt. Das Kriegsheer des Cyrus bestand aus verschiedenen Völkern[1] und sie ziehen vom Gebirge Zagros her in das babylonische Reich[2]. Der erste Angriff des Cyrus auf Babylonien geschah von Medien aus, vom Lande des Nordens her, wobei die Einnahme Babylons noch nicht erfolgte. Medien heisst das entfernte, bis ans Ende der Erde reichende, d. h. damals noch unbekannte und daher recht furchtbare Land, und Babel war das Weltreich, welches die ganze damals bekannte Erde umfasste[3], der orbis terrarum. Die erzählten furchtbaren Phänomene beim Eintritt des Straftages[4] hat man als dichterische Bilder nach dem Muster alter Propheten anzusehen[5], hingegen die Flucht der wegen des Verkehrs zahlreich in Babel wohnenden Fremden beim Einrücken der Medoperser[6] ist geschichtlich, wie auch Aehnliches von der assyrischen Haupstadt Ninive ausgesagt wird[7]. Im Heere des Cyrus werden die Meder namentlich genannt, weil sie die zahlreichsten waren und die Hauptmacht bildeten[8]. Die Meder gelten als barbarisch, roh und uncultivirt, aber auch als gute Bogenschützen und kühne, tapfere Krieger, wie die Classiker berichten[9]. Die Schilderung, wie die einst so prächtige Hauptstadt Babylon in einen Schutthaufen verwandelt werden wird, wo einsame Steppenthiere und Kobolde sich aufhalten und wo nicht einmal der arabische Nomade weilt, ist aus Bildern älterer Schriftsteller (Micha, Zefanja, Jirmija u. a.) zusammengelesen, weitergebildet und nach geschichtlicher Voraussicht gezeichnet[10], während die Angaben vom Grund und Zweck jenes Strafgerichts, dass nämlich Gott sein Volk befreien und wiederherstellen will, nur als theokratische Anschauung anzusehen ist[11]. Als geschichtliche Consequenz betrachtet es unser Prophet, dass die mit den Judäern ins Exil gewanderten Phönikier[12], wie die in Palästina Gebliebenen[13], sich mit den Heimgekehrten

1. Jes. 13, 4; vgl. *Cyrop.* 3, 3; Jirm. 51, 27. — 2. Jes. 23, 4; vgl. *Strabo* II. p. 739. — 3. Jes. 13, 9. 11; 14, 7. 9 u. a.; auch תֵּבֵל genannt. — 4. Das. 13, 10—13. — 5. Vgl. Jo. 4, 15; Jech. 32, 7 f. — 6. Jes. 13, 14. — 7. Nach. 2, 9; 3, 16. — 8. Jes. 13, 17; vgl. *Cyrop.* 2, 1, 2. 6. — 9. Jes. 13, 17—18; *Herodot* 1, 71; 7, 61 u. a. — 10. Jes. 13, 20—22. — 11. Das. 14, 1. — 12. Vgl. Jech. 14, 7; 47, 22 f. — 13. Esr. 9, 1 f.

innig verbinden und den theokratischen Gesetzen gehorchen werden, wie auch *Secharja* und *Jesaja II.* dies erwarteten[1]. Wie Jesaja II. rechnet er auch darauf, dass die aus ihrer Heimath sich flüchtenden Babylonier die heimziehenden Israëliten begleiten und sich willig den Israëliten in Palästina unterordnen werden[2]. Das ist die Summe dessen, was man aus dem Schriftstück selbst von des Verfassers geschichtlichen und theokratischen Anschauungen erfährt, ohne dass man daraus etwas über die Persönlichkeit des prophetischen Dichters erschliessen kann.

2. *Geist und Ansichten, Darstellungsform und Sprache dieses Propheten.* Die dichterische Prophetie (Jes. 13, 1—14, 23) unseres unbekannten Propheten des Exils[3] athmet einen Geist voll bittern Hasses und glühender Rachsucht gegen die Heiden, vorzüglich gegen die Babylonier, die Bedrücker und Unterjocher seines Volkes, unter deren schwerem Druck die judäischen Exulanten schmachteten. Er weidet sich im Voraus an dem grässlichen Verderben Babels, an dessen Umwandlung in einen Schutthaufen, an der Hinschlachtung der Einwohner, an dem Schleifen der unbestatteten Leiche des letzten Königs in den Strassen, wie dies in jenen barbarischen Kriegen oft geschehen sein mag, und dieser glühende Fanatismus, von welchem ältere Propheten nichts wissen, kennzeichnet den Propheten des Exils und der spätern Zeit, wie den unter babylonischem Drucke Leidenden, und war die Folge langer Misshandlungen. Dieser fanatische Geist ist der rothe Faden, der sich durch das Ganze zieht, und die Schilderung der Contraste, d. h. die Vergleichung wie Babel ehedem war mit der zu erwartenden Zerstörung[4], der Triumph- und Spottgesang über den gefallenen Chaldäerkönig[5], bezeugen diesen Rachegeist. Seine Ansichten von dem Aufgehen der Phönikier im Hebräerthume, von der Dienstbarkeit der Babylonier bei den Heimgekehrten, seine Aufnahme der asiatischen Anschauung von dem Götterberge des alten Orients[6], von der Selbstvergötterung der Könige[7], alles

1. Jes. 44, 5; 55, 5; 56, 3 f.; Sech. 8, 21 f. — 2. Jes. 49, 22 f; 60, 10. 14; 61, 5 f.; vgl. auch Ps. 68, 19. — 3. Es ist von den Exegeten erwiesen, dass das Stück weder mit Jes. 21, 1—10, noch mit Jesaja II. (K. 40—66) denselben Verfasser haben kann. — 4. Jes. 13, 19—22. — 5. Das. 14, 3—20. — 6. Das. 14, 13 f. Im Hebräischen הַר מוֹעֵד, bei den Indiern *Meru*, beim Zendvolke *Albordsch* genannt. — 7. Vgl. Jech. 28, 2. 6. 9; 2 Mak. 9, 12.

das kennzeichnet die Ansichten unseres Propheten. Ausser dem eigenthümlichen Geist und den spätern Ansichten, die sich durch dieses ganze prophetische Schriftstück ziehen und die das Leben des Propheten in der letzten Exilzeit vollständig bezeugen, wird dieses noch überdies bestätigt durch das häufige Zusammentreffen des Verfassers mit spätern Propheten. So mit *Jirmija*[1] in den von einem Propheten des Exils bei ihm eingeschobenen zwei Kapiteln[2], mit dem späteren *Secharja*[3], mit *Zefanja*[4] und mit *Chabakkuk*[5], während jedes Zusammentreffen mit dem Drohbuche des *Jesaja* gänzlich fehlt. — Was die Darstellungsform und die charakteristischen Eigenheiten des Styles anlangt, so fliesst die Sprache im Ganzen viel glätter und leichter als bei Jesaja I., und selbst der Spottgesang über den letzten König Babels ist in der Sprache viel abgerundeter, als in der hochdichterischen Sprache des Jesaja. Ebenso gibt unser Prophet mehreren gebräuchlichen Nennwörtern viel jüngere Bedeutungen und Beziehungen[6], bedient sich nur späterer oder sonst gar nicht vorkommender Thiernamen[7], oder sonstiger Neubildungen[8], und so begegnen uns auch Zusammenziehungen[9], Unregelmässigkeiten[10] und andere Eigenthümlichkeiten, die auf einen späteren Verfasser hinweisen. Im Ganzen steht dieser Prophet, ein Zeit- und Schicksalsgenosse des Verfassers des Trostbuches (Jesaja II.), in künstlerischer Darstellung den bessern Mustern nicht nach. Seine

---

1. So 13, 8 mit Jes. 21, 3 und Jirm. 50, 43; hier 13, 13 mit 34, 4; hier 13, 14 mit Jirm. 50, 16; hier 13, 17 mit Jirm. 51, 11; hier 13, 19 mit Jirm. 50, 40; hier 13, 20 mit Jirm. 50, 39; 51, 37. Dabei ist zu merken, dass Jirm. K. 50. 51 ebenfalls von einem spätern Propheten umgearbeitet ist. — 2. Siehe oben bei Jirm. — 3. Oben II. S. 552 f. So hier 13, 16 mit Sech. 14, 2. — 4. Hier 13, 20 mit Zef. 2, 13 f. — 5. Hier 14, 8 mit Chab. 2, 17. — 6. Z. B. חַטָּאִים und רְשָׁעִים *heidnische Bedrücker;* נְדִיבִים und מֹשְׁלִים *Tyrannen;* מְקֻדָּשִׁים *geweihete Krieger;* כָּל־הָאָרֶץ *Weltreich*, wie orbis terrarum, *οἰκουμένη*, vom römischen Weltreich; פְּנֵי לְהָבִים *die hellfarbigen Gesichter* (der Meder); אַכְזָרִי *schrecklich*, als Epithet zu יוֹם יי״; כְּסִילִים *grosse Sternbilder;* קֶשֶׁת *Bogenschütze*, = קַשָּׁת; שֹׁכֵן und יֹשֵׁב *von leblosen Städten;* שְׂעִירִים *Dämonen;* עֵת *Strafzeit;* רֹגֶז und עֹצֶב nach Ijob angewandt; פָּתַח *entlassen* u. a. — 7. Z. B. צִיִּים von צִיָּה; אִיִּים u. a. — 8. Z. B. אֹחִים; מַרְהֵבָה (aus רָהַב), wofür fälschlich מַדְהֵבָה steht; מֻרְדַּת *Unterjochung* (von רָדָה), wofür fälschlich מֻרְדָּף steht; הֵילֵל *Glanzstern* (von הָלַל), wofür fälschlich הֵילֵל steht; חוֹלֵשׁ *Besieger;* הַר מוֹעֵד *Götterberg;* טֵאטֵא *wegfegen;* מַטְאֲטֵא *Besen.* — 9. Z. B. יַהֵל aus יַאֲהֵל *er wird zelten.* — 10. Z. B. יֶצַע für תֻּצַּע.

Sprache ist noch markig und von vortrefflichem Schwunge, sein Triumph- und Spottgesang ist hochdichterisch und originell, der Flug seiner Phantasie ist kühn und feurig, die plastische Darstellung seiner Gedanken ist malerisch, anschaulich und lebendig, der Rhythmus rasch und kräftig, der Parallelismus schön und symmetrisch und der Redefluss rein.

e. Das letzte Prophetenbuch, von einem Unbekannten am Ausgange des bab. Exils (537 v. Chr.): das grosse Trostbuch Jesaja (K. 40—66).

1. *Der Verfasser und seine Zeit.* In unser Jesaja-Buch finden wir ein grosses anonymes Schriftstück von 26 Kapiteln eingerückt (Jes. K. 40—66), das schon die älteste talmudische Ueberlieferung [1], der andere Israëliten [2] und die besten christlichen Exegeten des letzten Jahrhunderts gefolgt sind [3], als späteres nicht-jesajanisches Trostbuch bezeichnet haben, welches vom ersten Sammler in der esra-nechemja'schen Zeit wohl nur darum dem echten Jesaja angefügt worden ist, weil der Prophet Jesaja damals als der berühmteste und hauptsächlichste Repräsentant des Prophetismus angesehen wurde, wie man den Mose als Vertreter der Gesetzgebung, David als den Repräsentanten der Psalmendichtung, Salomo als den der Lehrpoesie betrachtete. Das war auch der Grund, warum vier andere kleinere Schriftstücke, von unbenannten Propheten des Exils verfasst, in die Schrift des echten Jesaja eingeschaltet wurden [4]. Es kann daher nur gerechtfertigt erscheinen, wenn wir diesem grossen Schriftstück eines sonst unbenannten Propheten eine besondere, eingehende Betrachtung widmen, zumal damit das echt nationale althebräische prophetische Schriftthum abschliesst. Wir beginnen diese Betrachtung mit der Erörterung *über den Verfasser und seine Zeit.* Alle die vielen Reden unseres Propheten, soweit sie im Trostbuche enthalten sind, haben geschichtlich im Auge den sehr nahen Fall des chaldäisch-babylonischen Weltreiches [5], das in seinem furchtbaren Drucke gegen die israëlitischen Exulanten seit *Nebuchadnezar's* Tode bis zum Untergange des *Nabonetos*

1. Siehe meinen „Kanon des AT.'s" S. 15—27. — 2. *Ibn Esra*, *Spinoza*, *Krochmal* u. a. — 3. So *Justi*, *Eichhorn*, *Bertholdt*, *Gesenius*, *de Wette*, *Hitzig*, *Maurer*, *Ewald*, *Döderlein*, *Gramberg*, *Paulus*, *Koppe*, *Bauer*, *Umbreit*, *Hendewerk* u. a. — 4. Jes. 13, 1—14, 23; 21, 1—10; K. 24—27; K. 34—35. — 5. Das. 46, 1 f.; 47, 1 f.

(561—538) gleich hart gewesen ist[1]; dann die allmälige Entwickelung des Vernichters des genannten Weltreiches, das im Verlaufe von 87 Jahren (625—538) zum Untergange herangereift war[2]; ferner die Kriegszüge des *Cyrus*, des Herrschers der Medoperser, von seinem öffentlichen Auftreten an[3]. Endlich will er die Aussicht eröffnen auf die Erlösung der Exulanten, auf deren Heimzug aus den traurigen Verhältnissen, auf das Ende der Leiden des Exils[4]. Diese geschichtliche Kunde unseres Propheten von den politischen und religiös-sittlichen Verhältnissen und Zeitlagen der Babylonier, Medoperser und der Israëliten im Exil als Voraussetzung, diese tiefe Einsicht in alle einzelnen Theile der Begebnisse der hier in Betracht kommenden Völkerpersönlichkeiten, lassen einen hochgebildeten, nicht gewöhnlichen Schriftsteller dieses Trostbuches erkennen, der mitten in den sich vollziehenden Ereignissen am Ende des Exils unter den gebildeten Zeitgenossen lebte und dessen Schilderungen über Babylonien, über Cyrus und über die Medoperser durch griechische Schriftsteller (*Herodot* u. a.) bestätigt werden. Der geschichtliche Gang von Cyrus' Siegen war ihm bekannt. Er kennt die siegreichen Unternehmungen desselben seit seinem ersten Auftreten, seinen Zug gegen Babylonien, als Anführer der vereinigten Perser und Meder und sein Ausbrechen bald von Persien aus im Osten, bald von Medien aus im Norden Babyloniens. Er weiss von dem raschen Vorgehen des Cyrus in ferne, fremde, früher ihm unbekannte Länder, er weiss von dem Völkerbund unter Krösus, als sich Aegypter, Thrakier, Araber, Phönikier, Griechen und Kleinasiaten zu einer Kriegsliga zusammenthaten, um gegen den gewaltigen Cyrus aufzutreten. Unser Prophet spielt häufig auf die Besiegung dieser Liga bei *Sardes* an, auf die Eroberung von Sardes, auf den Sturz des lydischen Reiches, dem dann die Zertrümmerung des babylonischen Reiches gefolgt war[5]. Ueberdies unterscheidet unser Verfasser sehr genau *zwei* Angriffe des Cyrus auf Babylonien, den *ersten* vor seinem Zuge nach dem Westen gegen das Reich des Krösus, da ihm damals Babylonien am nächsten lag und er sehr leicht Babylonien erobern konnte, ohne jedoch die Hauptstadt zu nehmen; den

---

1. Jes. 47, 7 f. — 2. Oben II. S. 580. — 3. Jes. 44, 28; 45, 1. — 4. Das. 40, 2; 46, 13; 51, 14. — 5. Das. 41, 2. 5; 51, 6; 59, 18; 63, 1 f.; vgl. noch *Cyrop.* 6, 2; 7, 1, 2. 4 f.; *Herodot* 1, 80. 84. 88.

zweiten machte er nach Beendigung des Feldzugs gegen die Verbündeten, der nun mit der Eroberung von Babylon endigte[1]. In gleicher Weise war der Verfasser des Trostbuches mit den politischen, socialen und religiös-sittlichen Zuständen Babyloniens auf das innigste vertraut. Unser Prophet spricht von dem Uebermuthe und der Prahlsucht des babylonischen Grosskönigs und seines Volkes, von seinem hohlen Hochmuthe, als der Wurzel seiner Tyrannei, als der Ursache seines thörichten Wahnes, dass seine Residenz stets die Weltherrin bleiben werde, wie die Ueberlieferung von Nebuchadnezar her sich fortgeerbt hatte[2]. Er schildert die vornehme üppige Hauptstadt mit ihren entarteten Bewohnern, die Weltstadt Babel, wie sie durch den Zusammenfluss zahlreicher Schätze, durch das Zusammenströmen vieler Fremden und durch den grossen Verkehr die reichste Stadt Asiens, aber auch der Hauptsitz der Schwelgerei und Zügellosigkeit geworden, und in Folge dessen nun erschlafft und verweichlicht war[3]. Auch die alten klassischen Schriftsteller und andere hier vorgeführte Propheten des Exils berichten von den in Babylon herrschend gewesenen unsittlichen Schwelgereien und Gelagen[4]. Als geschichtliche Voraussetzung sagt er von Babylon, dass es bis jetzt nur die gewaltige Weltstadt mit lebhaftem Verkehr ist, der besuchte Mittelpunkt der handeltreibenden Völker; aber im Gegensatz zu jener Höhe des Ruhmes und des Reichthums werde auch die Strafe ausfallen[5]. Die Thore und die Riegel der grossen Stadt Babylon waren von Erz und Eisen[6], sie barg in sich ungeheure von ihr aufgehäufte Reichthümer[7], und in den Grabmälern und Todtengewölben waren grosse Schätze versteckt, die dann in die Hände der siegenden Medoperser fielen[8]. Auch spricht er sich darüber mit Bestimmtheit aus, dass damals unter dem letzten Grosskönig des babylonischen Weltreiches die Babylonier sich gegenseitig bekämpften, was unter dem Bilde dargestellt ist: sie essen ihr eigenes Fleisch und trinken ihr Blut[9]. Diese Uneinigkeit und die innern Kriege erstreckten sich nicht blos auf die Bürger Babyloniens, sondern auch auf mehrere unterworfen gewesene Unterkönige.

1. Jes. 42, 9; 48, 6 u. a. — 2. Das. 47, 7. — 3. Das. 47, 1; vgl. 45, 3. — 4. *Herodot* 1, 191. 199; *Curtius*, Al. K. 1; vgl. noch Jes. 13, 14. 22; 14, 11; 26, 5; Dan. K. 5. — 5. Jes. 14, 11; 32, 13 f; 47, 5. — 6. Das. 45, 11; *Herodot* 1, 179. — 7. Jirm. K. 50. 51; *Cyrop.* 7, 2, 8. 11. — 8. Jes. 45, 1; *Herodot* 1, 187. — 9. Jes. 49, 6.

So z. B. ergriffen die Unterkönige *Gabryos* und *Gadatas,* die dem Drucke und Joche Babyloniens sich entziehenden Hyrkanier, die Waffen gegen Nabonetos [1]. In religiöser Beziehung gedenkt er der zwei Hauptgottheiten der Babylonier, des *Bel* und *Nebo,* deren metallene Bilder auch einen Kunstwerth hatten und von den Priestern und Vornehmen des Landes in feierlichen Umzügen oft umhergetragen wurden [2]. Auch gibt er höhnische und polemische Schilderungen über die Entstehung und Anfertigung der Götterbilder, und zwar in so drastischer Weise, wie nur die Autopsie es eingeben konnte. Er weiss auch von der Genossenschaft der Astrologen in Babel, welche nach den Sternen ausschauten, ihre Bahnen beobachteten, Constellationen an jedem Neumonde machten, den Himmel in bestimmte Stationen eintheilten, und danach den Eintritt der Ereignisse im Voraus zu bestimmen suchten [3]. Neben den Naturgottheiten und dem Naturdienste, welchen die Babylonier mit den Phönikiern, Syrern und andern semitischen Völkern theilten [4], hatten die sternkundigen Babylonier noch einen Planetenkult, da die astronomischen Kenntnisse, welche den chaldäischen Namen so berühmt gemacht haben, zur Astrologie und Wahrsagerei, überhaupt zu dem Planetenkult führten [5]. Aus dem Trostbuche erfahren wir, dass die Babylonier dem Hauptgott *Bel* und ihren andern Göttern in den Gärten opferten, auf den ziegelförmigen viereckigen Vorsprüngen der Häuser räucherten, dass sie sich öfter in den Grabgewölben ihrer Göttertempel aufzuhalten pflegten, um Träume und Eröffnungen über die Zukunft zu erhalten, dass sie auch Schweine opferten, deren Fleisch sie bei ihren Opfermahlzeiten verzehrten, und in den Opferstücken die Wahrsagemittel sahen und gebrauchten, um daraus die Zukunft zu erkennen [6]. Ferner erfahren wir, dass sie üppige Mahlzeiten oder Lektisternien dem Glücksgott *Gad* d. h. dem Gotte *Bel* zurichteten [7], dass sie der

1. *Cyrop.* 4, 2, 6; 5, 2, 28 f.; 5, 3, 8 f. — 2. Jes. 40, 19; 41, 7; 44, 9—20. — 3. Das. 47, 13. — 4. Jirm. K. 50. 51. — 5. *Plutarch,* de Iside K. 48; *Diodor* 2, 9. 30. 31. Vgl. *Gesenius,* Jes. II. S. 332 f.; *Heeren,* Ideen I. II. S. 196; *Münter,* Religion der Babylonier. — 6. Jes. 65, 3—4. Ueber die Hieroskopie bei den Babyloniern vgl. Jech. 21, 26; *Diodor* 2, 29; über die Schweineopfer der Babylonier s. *Pausanias* 6, 2, 2; über das Sitzen in den Gräbern, dem Aufenthaltsorte der Dämonen, vgl. Mt. 8, 28. — 7. Jes. 65, 11; *Diodor* 2, 9. *Gad* war ein Beiname des *Bel,* der in Babylonien verehrt wurde (Jes. 57, 9).

Mondgöttin *Meni*, d. h. der Glücksgöttin, der *Tyche*, der gewöhnlichen Nachbarin des Bel, Libationen weiheten[1]. Die genaue Kunde des Propheten von den politischen und religiösen Zuständen und Begebnissen der Medoperser und der Babylonier, die er in seinem Trostbuche, das einem ganz anderen Ziele zusteuert, erwähnt und die sich als geschichtlich wahr erweisen, weist unserem hochgebildeten Unbekannten den Ort seiner Thätigkeit in Babel an und versetzt ihn in die Zeit des Ausganges des Exils[2].

Fortsetzung. Wie unser Prophet mit grosser geschichtlicher Wahrheit die ausserisraëlitischen Momente berichtet hat, soweit sie zu seinem Trostbuche nothwendig waren, ebenso mag er von den Verhältnissen der Exulanten, von ihren Partei- und Einzelbestrebungen mit geschichtlicher Treue berichtet haben; obgleich wir darüber keine Bezeugung von Profanschriftstellern haben. Man erfährt aus unserem Buche von folgenden Parteien: 1) Ein Bruchtheil des Volkes gab sich vollständig und ohne Rückhalt dem Natur- und Sternkult, der Abgötterei der Babylonier hin, so dass dieser Theil nur der Abstammung nach zu Israël zählte. Leute dieser Partei, die Abtrünnigen, liessen sich goldene und silberne Götterbilder machen, die sie anbeteten, und sahen das Kindische und Nichtige dieses Kultes nicht ein. Sie hatten ihre Götzenhaine, wo sie Kinderopfer dem Bel und andern babylonischen Göttern darbrachten, und übten bei dem gräulichen Kult in Klüften und unter Felsenabhängen ihre mysteriösen Gebräuche, sowie sie aufgerichtete Steine als Fetische verehrten[3]. Sie waren den heidnischen Sitten und dem heidnischen Aberglauben hingegeben, so dass der Prophet sie „Brut des Ehebruchs" nennt; sie übten diesen Kult ohne Scheu, frei und offen, opferten und räucherten, sassen in Grabgewölben, assen Schweinefleisch und trieben Hieroskopie. Diese abgöttischen Juden stiessen ihre Brüder, die echten Juden, von sich und hielten sich für reiner[4]. 2) Ein anderer Bruchtheil des Volkes gab sich zwar nicht dem Götzenkult hin, aber er war sittlich entartet und richtete in

1. Jes. l. c. — 2. Dass diese Mittheilungen über die Thaten und Siege des Cyrus, über die Natur und den Charakter der Medoperser, über die politischen, socialen und religiösen Zustände Babyloniens, sich aus dem Trostbuche noch bedeutend vermehren lassen, versteht sich von selbst. — 3. Jes. 46, 6 f; 57, 5 f. — 4. Das. 47, 9. 12; 57, 3; 65, 3; 66, 5.

den Gemeinden, die eine Autonomie hatten, viel Unheil an. Aus diesen Klassen entstanden die gewissenlosen Volksführer, welche nur dem Eigennutze und der Völlerei fröhnten, den Streit- und Ränkesüchtigen kein Hinderniss bei ihrer Pflichtvergessenheit in den Weg legten, so dass selbst Mord und Todtschlag, Unwahrheit vor Gericht, unehrliche Rechtsprüche vorkamen[1]. 3) Nächst dieser Klasse der Uebermüthigen und Unsittlichen gab es eine Klasse von Kleinmüthigen und Kleingläubigen, welche wegen der verzögerten Erlösung von dem Wahne bethört waren, Jehova habe der Exulanten vergessen und sie verlassen, er denke nicht mehr an Israël, führe ihre Rechtssache nicht, weil er sich überhaupt nicht um die Bewohner der Erde kümmere[2]. Diese Zweifel an der Möglichkeit der Erlösung aus der Gewalt des mächtigen Zwingherrn gebrauchten sie als Dämpfer der kühnen Hoffnungen unseres Propheten, und diese Verzagtheit und Aengstlichkeit behielten sie auch dann bei, als die Macht Babyloniens bereits im Verlöschen begriffen war[3]. 4) Ein anderer Bruchtheil bestand aus jenen Exulanten, welche zwar Jehova durch Beobachtung gewisser Gebräuche zu verehren meinten, dabei aber sich Bedrückungen der Dürftigen und rohe Gewaltthaten zu Schulden kommen liessen; sie fragten täglich die Propheten nach den Rathschlüssen und Plänen Jehova's über die Erlösung und Wiederherstellung Israël's, sie hatten ein Verlangen nach dem Gottesgerichte des Heils, indem sie ihre Ceremonialfrömmigkeit hoch anschlugen, ihre auch im Exile vorgenommenen Fasten und Kasteiungen zum Andenken der Unglückstage beim Untergange Juda's Gott vorrühmten, ohne jedoch an solchen Tagen ihre Werktagsgeschäfte aufzugeben und eine sittliche Gesinnung zu bekunden, Milde gegen die Elenden, Wohlwollen gegen die Dienstleute an den Tag zu legen[4]. Von dieser Klasse von Jehovaverehrern mag der Plan ausgegangen sein, in Babylonien selbst einen Jehovatempel zu erbauen, wie später die Juden in Aegypten unter dem Priester Onias zu *Leontopolis* einen erbaueten[5]. 5) Eine andere Klasse bildete die Par-

---

1. Jes. 50, 11; 56, 9; 57, 20; 59, 3. — 2. Das. 40, 27; 49, 14; vgl. 47, 10; 57, 15; Ps. 94, 7 u. a. — 3. Jes. 40, 27; 43, 9 f.; 49, 24; 51, 5. 12 f. — 4. Das. K. 58; Sech. 7, 2 f.; 8, 19. — 5. Das. 66, 1—3; *Josefos*, AG. 13, 3, 1 f.; Kr. 7, 10, 2 f. Es versteht sich von selbst, dass der Prophet diesem Gebahren, wodurch sie die Rückkehr verhindern wollten, entgegengetreten ist.

tei der wahrhaft Frommen. Die Gerechten und Frommen hatten von ihren Gegnern, den Abtrünnigen und Gewissenlosen, viel zu leiden, das Schicksal derselben war oft traurig und mancher derselben wanderte darüber ins Grab. Das grosse Elend solcher Frommen, welche bei unserem Propheten „die Knechte Gottes[1]" heissen, bestand nicht blos in Spott und Hohn, sondern auch in Verfolgungen und Misshandlungen aller Art, so dass der Prophet die beschreibende Dichtung über die Blutzeugenschaft eines grossen Propheten aus der menascheïschen Zeit[2] in sein Trostbuch einschob[3], um jene auf die Leiden der Frommen, der Knechte Gottes, anzuwenden.

Fortsetzung. Nach Betrachtung der Vertrautheit unseres Propheten mit der Geschichte des Cyrus und dessen Eroberung des babylonischen Reiches, wie sie *Herodot* und *Xenophon* berichten, nach Hervorhebung seiner tiefen Kunde der politischen, socialen und religiösen Verhältnisse des babylonischen Reiches vor der Eroberung durch Cyrus und nach den Mittheilungen unseres Verfassers in seinem Trostbuche über die judäischen Exulanten im Allgemeinen und über ihre Parteien, kommen wir auf den unter den Exulanten lebenden Verfasser selbst. Unser Prophet sagt von sich, dass er, wie etwa Amos, kein Prophet der Schule sei, sondern nur die Gabe und Fertigkeit zu reden habe, gleichsam ein autodidaktischer Redner sei, um durch trostreiche Worte zu erquicken und alltäglich die von Gott erhaltenen Offenbarungen und Aufträge, denen er sich nicht entzogen habe, zu eröffnen[4]. Er fühlte sich seit dem ersten Auftreten des Cyrus vom Geiste Gottes und der Wahrheit getrieben, als Gottes Sendling aufzutreten, um die Siege des Cyrus und die damit zusammenhängenden Ereignisse, den Fall des babylonischen Reiches, die Freilassung und die Erlösung, die Heimkehr und die glänzende Wiederherstellung Israël's zu verkünden und die Exulanten zum wahren Heile zu leiten. Er fühlte sich zum Trostredner berufen, von dem Geiste Gottes beseelt, um den Elenden frohe Kunde zu bringen, die Gedrückten durch Verheissungen aufzurichten[5]. Er verkündet die Wiederherstellung eines theokratischen Staates, die Ausbreitung der religiösen Wahrheiten unter Cyrus, der selbst

1. Jes. 57, 1—2. — 2. Siehe oben S. 393—399. — 3. Jes. 52, 13—53, 12. — 4. Das. 50, 4—5. — 5. Das. 48, 16—19 (vgl. 41, 1—26; 45, 20); 49, 1 f.; 50, 4 f.; 51, 14; 57, 15. 18; 61, 1—3.

Jehova als Gott anerkennt. Er verheisst den echten Theokraten, die bis jetzt von gewissen Parteien ihrer Mitexulanten und von den tyrannischen Babyloniern mancherlei Ungebühr, Hohn und Spott, Druck und Misshandlungen erlitten, eine Zeit der Huld und des Heils[1]. Er richtet seine Reden an die verschiedensten Parteien der Exulanten, bald an die Frommen, bald an die Gott- und Gewissenlosen, bald an das Volk überhaupt, bald ermunternd und kühne Hoffnungen einflössend, bald tadelnd und scheltend, strafend und bedauernd, bald ermahnend und belehrend, zur Rückkehr, zum Verlassen Babyloniens und zur Besserung auffordernd[2]. Er macht die Exulanten darauf aufmerksam, wie das früher Verkündete beim Eintritt des Cyrus in die Geschichte, d. h. die erste Besiegung der Babylonier, glücklich eingetroffen sei, und so, meint er, würden nach Beendigung des Feldzuges gegen die Westländer unter Krösus, auch die weiteren Ereignisse, die gänzliche Auflösung des babylonischen Reiches, eintreffen[3]. Wie ein echter Prophet nahm er sich vor nicht zu schweigen und zu rasten, sondern fort und fort Fürbitte bei Gott einzulegen, um die Wiederherstellung Jerusalems zu bewirken; er bestellte auch Jehovaverehrer als fromme Wächter, welche zu bestimmten Gebetzeiten auf den Trümmern Jerusalems um das kommende Heil beten sollten[4]. Wenn er berichtet, dass er bei seinem Auftreten, als theokratischer Prophet, theils von seinen untheokratischen Zuhörern wegen überspannter Weissagungen, theils von den Babyloniern wegen seiner Verkündigungen über den Untergang des chaldäischen Weltreiches schimpfliche Misshandlungen, Schmach und Ungebührlichkeiten erduldet habe, so sind die einzelnen Ausdrucksweisen dieser Beschimpfungen, wie Backenstreiche und Schläge auf den Rücken, Bartzerzausen und Anspeiung u. s. w., nicht buchstäblich zu nehmen und wahrscheinlich nur in übertriebener Weise gebraucht[5]. Es genügt uns im Allgemeinen zu erfahren, dass die mannigfach erduldeten Schmähungen, das gewöhnliche Loos der Propheten[6], ihn von seinem Wirken nicht abzuhalten vermochten und ihm nicht das Ansehen und die hohe Ach-

---

1. Jes. 41, 8; 49, 7—10; 50, 6. 8.; 53, 3; 57, 4; 66, 5. — 2. Das. 40, 18—25 f.; 41, 10. 14; 42, 23; 43, 1; 44, 2. 8; 46, 5; 48, 1 f. 20; 52, 11; 55, 6 f.; 62, 10 u. a. — 3. Das. 42, 9—10; 48, 3. 6. 7. 16. — 4. Das. 62, 1—6. 7. — 5. Ueber diese Ausdrücke vgl. Nech. 13, 25; Mt. 26, 67; 27, 30; 2 Cor. 11, 24. — 6. Vgl. Jirm. 20, 2; 2 Chr. 25, 16.

tung bei den Vernünftigen und Gutgesinnten entzogen haben [1]. Wie dieser Prophet geheissen habe und wer er war, das können wir aus dem Trostbuche selbst nicht errathen; wenn *Ibn Esra* in ihm den *Jechonja* gesehen hat, so lässt sich, wenn man die oben [2] über ihn gegebene Schilderung berücksichtigt, dieser Ansicht die Wahrscheinlichkeit nicht absprechen, zumal die jüdische Tradition im Talmud und Midrasch ihn sehr hochstellt.

2. *Summarischer Inhalt unseres Trostbuches. Lieblingsgedanken und geschichtlicher Kreis desselben.* In den Trostreden unseres Buches bilden die Tröstungen über die bis an den bevorstehenden Ausgang der verhängten Verbannung ertragenen Leiden, sowie die Verheissungen baldiger Erlösung aus dem Elend, die zu hoffende Heimkehr in das Land der Väter, herbeigeführt durch den Fall des babylonischen Weltreiches, welcher durch Cyrus mit seinem medopersischen Heere werde bewirkt werden [3], den Hauptgegenstand. Mit der Schilderung des Sturzes des babylonischen Reiches durch Cyrus, mit der Hervorhebung des Wohlwollens und der Sympathie des Cyrus für das monotheistische, nach den Principien seiner Religion (als den geschichtlichen Grundlagen der Freiheit und der Erlösung der Exulanten) dem Bilderdienste feindliche Israël, verbindet unser Prophet in seinen begeisterten Reden die glänzendsten, dichterischsten Darstellungen von der Wiederherstellung des theokratischen Staates im heiligen Lande, von der ewigen göttlichen Huld, sowie die überschwenglichsten Erwartungen, welche freilich nur als subjective Anschauungen dem geschichtlich Thatsächlichen gegenüber anzusehen sind [4]. Die glanzvolle, dichterisch ausgeschmückte Schilderung des Heimzuges der Exulanten nach Palästina [5]: die Entstehung des neuen Himmels und der neuen Erde, mit dem leuchtenden Glanze Jehova's als Sonne [6]: die Beschreibung der künftigen Pracht und des unermesslichen Reichthums des neuen Jerusalems [7], das wie das ganze Reich als Heiligthum gelten werde [8]: die alles Maass überschreitende Erwartung des dichtenden Schriftstellers, dass dann alle Hei-

1. Siehe Jes. 49, 7; 50, 6—8. — 2. Ob. S. 532. — 3. Jes. 40, 6—8; 43, 14—17; 46, 1 f.; K. 47 u. a. — 4. Siehe *Gesenius*, Jes. II. S. 5 f.; *Hitzig*, Jes. S. 454 f.; *Gramberg*, Religionsideen II. S. 486 f.; *Knobel*, Prophetismus II. S. 336 f. — 5. Jes. 41, 18 f.; 43, 19 f.; 48, 21; 49, 10 f. — 6. Das. 51, 6; 60, 19 f.; 65, 17; 66, 22. — 7. Das. 54, 12; 60, 1 f.; 66 12. — 8. Das. 48, 2; 52, 1; 63, 18; 64, 9.

denvölker mit Freuden sich in die Dienstbarkeit Israëls begeben werden[1]: alle diese und ähnliche Schaugesichte über eine herrliche Zukunft seines Volkes sind nur als dichterische Ergüsse einer glühenden Phantasie, als subjective Aeusserungen und nicht strikt zu fassen. Zu den geschichtlichen, thatsächlichen, und zu den dichterischen, visionären und subjectiven Momenten des Trostbuches kommen noch ausserdem viele didaktische Elemente, als a) die malerische Beschreibung der Nichtigkeiten der Götzenbilder und die gründliche Bestreitung des Götzenthums, b) der sarkastische Spott und der vernichtende Witz über dasselbe, c) die Apologie für Jehova als den alleinigen Gott, für seine Macht, Herrlichkeit und Vollkommenheit, was alles mit Gründen erhärtet und aus der Natur der Weissagungen erwiesen wird[2]. Diese Stücke gehören sogar zu den schönsten Partien der prophetischen Reden, durch welche unser Prophet das Volk für die Theokratie zu begeistern und für die Rückkehr zu entflammen sucht. Ferner gehören dahin seine Klagen über die Unempfänglichkeit und Zaghaftigkeit eines Theiles der Exulanten, sowie der Vorhalt, dass alles Ungemach und alle Leiden der Verbannung nur durch die Sünden der Väter herbeigeführt wurden[3]. Gewisse Reden enthalten noch religiös-sittliche Zurechtweisungen (K. 58), Klagen über die Verderbtheit des Volkes (K. 59), Strafandrohungen gegen die untheokratische Partei (K. 56. 57), Sündenbekenntnisse und Bitten des Volkes (K. 63. 64) und eine Verheissung für die Heiden, welche sich der Theokratie anschliessen (K. 56). — Um diese Reden und Verkündigungen chronologisch zu ordnen, ist das Geschichtliche in den Siegeszügen des Cyrus nach den Angaben der *Cyropädie* und des *Herodot* zusammenzufassen. Nachdem Cyrus bei seinem Auftreten als siegreicher Kämpfer ums Jahr 560 Medien zu Persien geschlagen und das medisch-persische Reich gebildet hatte, besiegte er zunächst die von der medischen Herrschaft abgefallenen Armenier, machte sich die Chaldäer der karduchischen Gebirge zu Bundesgenossen und fiel dann von Medien aus in Babylonien ein, siegte in mehreren offenen Feldschlachten, gewann die Hyrkanier, Saker und Kadusier, die babylonischen Unter-

1. Jes. 49, 22 f.; 60, 9—12; 61, 5 f. u. a. — 2. Das. 40, 12—26; 41, 2—7. 21; 43, 9 f.; 44, 6—7 f; 45, 5—25; K. 46; 48, 3 f. u. a. — 3. Das. K. 40—46. 48—52. 60—62.

könige Gobryas und Gadatas zu Bundesgenossen, machte Anstalten zur Eroberung der babylonischen Festungen und kam auch in die Nähe von Babylon[1]. In diese Zeiten gehören die ersten 9 Kapitel der Reden unseres prophetischen Schriftstellers[2], worin er in triumphirendem, zuversichtlichem und begeistertem Tone, in erhebenden Worten von Cyrus und seinen Siegen spricht[3], mit bestimmten Ausdrücken und Angaben den Untergang des babylonischen Reiches und seiner Residenz ankündigt[4]. In seiner ersten Begeisterung über die Siege des Cyrus erwartete er die Heimkehr der Exulanten, wenigstens derjenigen unter denselben, die nach Befreiung aus der Verbannung ein Verlangen im Herzen trugen[5]. Da Cyrus als ein Feind des Bilderkults in den siegreichen Treffen gegen die Babylonier und gegen andere dem Bilderdienst ergebene Völker die Götterbilder zerstörte und dadurch die Nichtigkeit des Götzenthums bewies, betrachtete ihn unser Prophet als Monotheisten und Jehovaverehrer, sprach von ihm mit Begeisterung, sah in ihm den von Jehova Berufenen, dessen Erfolge und Siege Gott durch Propheten schon vorher und noch jetzt verkündet habe[6]. Hier ist es auch, wo unser Schriftsteller das Thema von Jehova als alleinigem Gott und von der Nichtigkeit der Götzen behandelt[7]. Es folgt dann ein *zweiter* Abschnittt in der Geschichte des Cyrus. Die Babylonier, obgleich in verschiedenen Treffen geschlagen, sammeln frische Heere[8], in welche sie auch abtrünnige, sich zu ihnen haltende Juden einreihten, und bedrängen und misshandeln die frommen zu Cyrus sich haltenden Exulanten[9]; sie verbanden sich mit den Westländern (Ijjim) unter Krösus, mit denen die Phönikier, Aegypter, Syrer, Edomäer, Araber und verschiedene kleinasiatische Völker sich vereinigten, welche schon früher beim Beginne der Züge des Cyrus gegen diesen aufzutreten beabsichtigten[10]. Cyrus hielt es für rathsam, vorläufig die Belagerung und Eroberung von Babylon aufzugeben, vorerst gegen Kleinasien vorzudringen und die Völker unter Krösus sammt diesem zu besiegen. Cyrus war im Westen glücklich; er besiegte

1. *Cyrop.* 3, 1—3; 3, 3, 58 f.; 4, 1, 8 f; 4, 2, 1 f.; 4, 2, 27 f.; 5, 3, 24; 5, 4, 41 f.; 6, 1, 20 f. — 2. Jes. K. 40—48. — 3. Das. 41, 2—3. 25; 44, 28; 45, 1 f. 20; 46, 11. — 4. Das. 40, 6 f.; 43, 14; 46, 1 f.; 47, 1 f.; 48, 14. — 5. Das. 46, 12 f.; 48, 20. — 6. Das. 42, 9; K. 48. — 7. Das. 40, 18 f.; 41, 21 f.; 43, 9 f.; 44, 7 f.; 45, 6 f.; 46, 6 f. — 8. Das. 57, 13. — 9. Das. 51, 13. — 10. Das. 40, 15; 41, 1. 5.

unweit Sardes den Krösus sammt seinen Verbündeten, eroberte das lydische Reich, und zog dann nach Medien und nach Persien zurück, während Babylon noch stand[1]. In die Zeit dieses zweiten Abschnittes fallen die Reden in den 14 Kapiteln Jes. K. 49—62. Als der Dränger der Babylonier in Kleinasien beschäftigt war, hatten die frommen Exulanten von den Babyloniern viel zu leiden[2]; unser Prophet kündigt daher den Westländern das Strafgericht Jehova's an[3], klagt über den Zustand der ängstlichen Spannung auf die kommenden Ereignisse[4] und sucht die Erfolge und Heilsgerichte durch allseitiges Gebet zu erwirken[5]. Die durch den Abzug des Cyrus hinausgeschobene Erlösung betrachtet der Prophet als Verschuldung der Abtrünnigen, und kündigt daher der Masse Abgefallener das Verderben an, das den Babyloniern drohet[6]. Den *dritten* Abschnitt in der Geschichte des Cyrus bildete die Einnahme Babylons (536), die Umwandlung des babylonischen Weltreiches in ein medisch-persisches, womit die Vernichtung des letzten babylonischen Königs Nabonetos verbunden war. Unser Prophet erlebte nur die ersten Anfänge der Erlaubniss zur Heimkehr der Juden nach Palästina (535), bei welcher Gelegenheit er die Rede Kap. 66 niederschrieb; denn die weitere Gestaltung dieser Freiheit kann er nicht weiter erlebt haben, weil er sonst seine übermässigen Hoffnungen, die er auf die Besiegung Babylons durch Cyrus setzte, herabgestimmt haben würde. Wenn unser Schriftsteller mit Jojachin wirklich identisch sein soll, so war er im Jahre 535 gerade 80 Jahre alt.

3. *Geist und Vorstellungen, Manier und Ansichten des Verfassers.* Unter den spätern Propheten des Exils steht unser Verfasser in Bezug auf religiöse Begeisterung, auf erhabene und würdige Ansichten von Jehova, auf schriftstellerische Grösse und Vollendung, oben an, und diese Seite seiner Reden zeichnet sich theils durch dichterischen Hauch, theils durch rednerische Pracht und Schönheit aus[7]. Neben der grössern Reichhaltigkeit unseres Buches vor andern prophetischen Schriften in der Lehre von Gott, sind auch die darin niedergelegten Morallehren, die Lehre über die Werthlosigkeit von Aeusserlichkeiten, die

1. *Herodot* 1, 77. 80. 153. 157. 177. 188 f.; *Cyrop.* 6, 1, 25; 6, 2, 9 f.; 6, 3, 1 f.; 7, 1 f. — 2. Jes. 51, 13; 52, 5. — 3. Das. 51, 5; 59, 18. — 4. Das. 59, 9—11. — 5. Das. 51, 9; 58, 2—4; 62, 1. 6 f. — 6. Das. 56, 9—59, 17 f. — 7. Das. 40, 12—26; 41, 4; 43, 16 f.; 46, 11; 50, 2; 51, 6. 15; 55, 11 u. a.

strenge Vergeltungslehre, die Anschauungen über die Folgen der Sünde, sehr von religiösem Sinne durchweht und von ihm eingegeben[1], ohne dass der Verf. es unterlässt der Sabbatstrenge und dem Speisegesetze das Wort zu reden[2]. Aus seiner Religions- und Morallehre, aus seiner Lehre von der Vergeltung und der Sünde, merkt man leicht die spätere Anschauung, wie sie in der Zeit des 2. Tempels in rigorösester Weise hervortrat, namentlich findet sich bei ihm die unjüdische und irrationale Ansicht von der stellvertretenden Straferduldung[3]. Nur in theokratischer Beziehung sieht man ihn über den national-theokratischen Partikularismus sich erheben und den Heiden die Theilnahme an der Theokratie verkünden[4]. Im Uebrigen ist er von einem stolzen theokratischen Nationalgefühl durchdrungen und partikularistisch. Von Israël allein, meint er, wird die religiöse Wahrheit sich über die ganze Erde zum Gemeingut der Menschheit ausbreiten[5]. Auf Israël wird Gott seinen Geist ausgiessen, in ihm wird der heilige Geist walten, so dass es zu einem gerechten und heiligen Volke, zum Jünger Gottes werden, und selbst alles Schädliche und Bösartige in der Natur keine Macht wider dasselbe haben wird[6]. Mit diesem nationalen Stolze der Auserwähltheit, mit dem religiösen Hochmuthe der bevorzugten Heiligkeit und des Besitzes der seligsten Verheissungen, verbindet er einen heftigen Hass gegen auswärtige heidnische Völker, namentlich wenn sie politisch feindlich gegen Israël auftreten[7]. Zu diesem stolzen und überschwenglichen Nationalgefühl kommen noch die kühnen, mit glühender Begeisterung und dichterischem Schmucke geschilderten Hoffnungen des aus dem Exil heimkehrenden Israël, und in die Beschreibung der neuen Stiftung des israëlitischen Gottesreiches hat der Verfasser allen dichterischen Schmelz, allen Glanz der Rede, die feurigsten Farben der Darstellung gelegt. Die Heimzügler finden durch die arabische Wüste ebene Wege, reiche und frischsprudelnde Wasserquellen, die köstlichsten schattigsten Bäume, so dass von Sonnengluth, von Verlechzung nicht die Rede sein kann, indem Gott selbst sie anführt. Mit den Heimgekehrten entsteht ein neuer Him-

---

1. Jes. 50, 1; 53, 3—9; 57, 13; 58, 6; 59, 2 f. — 2. Das. 56, 2—6; 58, 3. 13; 65, 4; 66, 17. — 3. Das. 57, 1. — 4. Das. 56, 1—8. — 5. Das. 42, 1—6; 51, 4; 56, 1 f; 66, 23. — 6. Das. 44, 3; 54, 13; 59, 21; 60, 21 62, 12; 65, 25. — 7. Das. K. 47; 63, 1 f.

mel und eine neue Erde, an der Stelle der Sonne leuchtet der Lichtglanz Gottes, so dass die alten Lichtkörper überflüssig sind. Jerusalem wird von Edelsteinen erbaut werden. Die Völker werden die Exulanten auf ihren Armen und Schultern nach dem heiligen Lande tragen, alle ihre Reichthümer ihnen zufliessen lassen und selbst ihnen dienstbar sein, so dass die Nationen im Verhältniss zu Israël wie Laien zu Priestern sein werden. Die Darstellung unseres Propheten ist voll von Begeisterung, feurig und lebendig, aber doch leicht und geglättet. Der Redestrom fliesst ungehemmt und klar dahin, ist aber auch breit und weitschweifig, so dass unser Prophet sich darin merklich von den älteren Propheten unterscheidet, namentlich von Jesaja I. Der Parallelismus seiner Reden ist wohl grösstentheils regelmässig und voller Ebenmässigkeit, dichterisch ansprechend, aber der Inhalt ist gedankenarm, ohne Tiefe, und die wenigen Gedanken wie die eigenthümlichen Formeln, die des Dichters Manier bilden, kehren immer wieder und wiederholen sich, so dass seine Darstellung etwas Einförmiges, Ermüdendes hat. Nur durch seine Lebendigkeit und Frische, durch seine Einführung dialogischer, dramatischer Redeweisen ist das Eintönige etwas ermässigt. Seine oft wiederkehrenden Formeln sind: „ich Jehova und keiner weiter“, „ich der Erste und der Letzte“, „wem wollt ihr mich vergleichen“, „meine Ehre gebe ich keinem Andern“, „ich erweckte, berief den Cyrus“, „wer verkündigte dies vom Anfang“, „ich that es kund, sagte es seit längst“, „fürchte dich nicht, ich bin mit dir“ u. a. m. Namentlich zahlreich sind seine Appositionen zu Jehova, als Ausfluss seiner Gotteslehre. Bei Jehova fügt er die Attribute bei „der die Himmel ausspannt, die Erde ausbreitet“, „der Israël schuf und bildete“ u. a. m. Dahin gehören auch seine häufigen Bezeichnungen Jehova's als „Schöpfer“, „Bildner“, „Erlöser“, „Retter“, und „Tröster“ Israël's[1]; ferner seine Verdoppelung der Wörter des Nachdrucks wegen, worin er sich besonders gefällt.

4. *Das Gepräge und die Farbe der Sprache. Schriftstellerische Eigenthümlichkeiten.* Wie bei den meisten Propheten kommen auch bei unserem Unbekannten, der unter den spätern Propheten in Bezug auf Klassicität die hervorragendste Stelle einnimmt, zahlreiche dichterische Vergleichungen und Bilder

1. בֹּרֵא, יֹצֵר, גֹּאֵל, מוֹשִׁיעַ, מְרַחֵם, מְנַחֵם.

vor, die durch ihre Natürlichkeit und Schönheit die Reden schmücken. Dasselbe ist mit den tropischen Redeweisen und mit der Anwendung von Personificationen lebloser Dinge der Fall, um dadurch eine gehobene Darstellung und eine das Gemüth ergreifende Anschaulichkeit zu erzielen. Die Vorführung der Städte als Frauen, die Bezeichnung einer zermalmenden Niederlage der Feinde als Kelterung, das Bild von dem Darreichen des Zornbechers Jehova's und dergleichen[1]: alles dies ist aus solchen uneigentlichen Redeweisen und dichterischen Personificationen hervorgegangen. Am wichtigsten ist das Gepräge und die Farbe der Sprache, welche sich als Elemente einer spätern Zeit charakterisiren, insofern theils viele im aramäischen Idiom häufige und hier sehr gut hebraisirte Wörter, theils solche, die aus den Büchern der persischen Periode sich erklären lassen, theils endlich auch Neubildungen, das heisst aus dem alten vulgären Sprachschatz, aus dem Altarabischen oder Altpersischen herausgebildete Wörter, schon den Charakter der spätern Sprachperiode an sich tragen. Dahin sind zu rechnen eine Anzahl der in unserm Trostbuche uns entgegentretenden Zeit- und Nennwörter, über welche die Wörterbücher uns näher belehren[2]. Als der erste und vorzüglichste Schriftsteller der spätern Zeit lässt sich schon im Voraus annehmen, dass er eine Anzahl von eigenthümlichen Verwendungen des ältern Sprachstoffes haben wird. Dahin gehört: 1) Die Anwendung gewisser alter Wörter zur Bezeichnung der theokratischen oder universalistischen Ideen seiner Zeit, sie mögen das politische oder religiöse Leben betreffen[3]. 2) Die Verwendung der Adjectiven und Participien in weiblicher Mehrheit als neutrale Nennwörter[4]. 3) Die Einfügung des alten hebräischen Sprachschatzes in den Fortbildungsprocess, indem

---

1. Jes. 47, 1 f.; 50, 1; 51, 17 u. a. m. — 2. So z. B. die Verba: גָּשַׁשׁ *tappen*, טִפַּח und מָתַח *ausspannen*, מָחָא *schlagen*, כִּנָּה *benennen*, סָגַד *anbeten*, נָשַׂק *anzünden*, נָשַׁם *hauchen*, פָּעָה und צָרַח *schreien*, צָעָה *sich neigen*, קָדַח *anzünden*. Vgl. mein WB. unter diesen Artikeln. Von Nennwörtern vgl. צִיר *Bild* (sonst צוּרָה), חֹצֶן *Busen*, צַמָּה *Schleier*, רֶפֶשׁ *Schmutz*, סָגָן *Oberst* u. a. m. — 3. Z. B. מִשְׁפָּט (*Recht*) für *Religion*, צֶדֶק und צְדָקָה (*Gerechtigkeit*) für *Glück*, צָמַח (*sprossen*) für *entstehen*, קָרָא (*rufen*) für *predigen*, הָעָם (*das Volk*) und כָּל־בָּשָׂר für *die Menschheit*. — 4. Z. B. קַדְמֹנִיּוֹת antiqua, *alte Ereignisse*, רִאשֹׁנוֹת *frühere Begebnisse*, חֲדָשׁוֹת *Neues*, רַבּוֹת *Gewichtiges*, נְצֻרוֹת *Unbekanntes*, אֹתִיּוֹת oder בָּאוֹת *zukünftige Ereignisse* u. a.

den Wörtern gewisse Bedeutungen und Beziehungen gegeben werden, welche eine spätere Zeit bekunden, ohne jedoch auf spätere Schriftsteller übergegangen zu sein[1]. Dahin gehören namentlich gewisse Denominative[2], die Anwendung von Mehrheitsformen für den Singular[3], das Vorziehen weiblicher Formen[4], oder männlicher Mehrheitsformen, wo die Einheitsform genügt[5]. 4) Manche Neubildungen, die nur aus dem Arabischen zu erklären sind, und offenbar nur aus dem Verkehr der Araber mit den Babyloniern, woran auch die Exulanten sich betheiligten, entstanden sind[6]. Diese und viele andere Sprach- und Gedankeneigenthümlichkeiten charakterisiren den am Ausgange des Exils lebenden Verfasser unseres Trostbuches, mit welchem das prophetische Schriftthum unserer Epoche (625—535) abschliesst.

---

1. Z. B. הֵאִיר *anzünden*, אִמֵּץ *bestimmen*, .בָּחַר *prüfen*, בִּקַּע *ausbrüten*, חִדֵּשׁ *wiederherstellen*, כּוּל *messen*, הִמְלִיט *gebären*, בּוּל *Klotz*, מְסֻכָּן *Armer* u. a. m. — 2. Z. B. הֵפִחַ von פַּח. — 3. Z. B. אֲפֵלוֹת für אֲפֵלָה. — 4. Z. B. מַעֲצֵבָה, מַעֲרָבָה, נְגֹהָה. — 5. Z. B. עוֹלָמִים, מוֹתִים. — 6. Z. B. צַלְמוּד, גְּדוּדִים, הָזָה, חָבַר (*wissen*), נֵצַח (*Saft*), שֹׁבֶל (*Schleppe*) u. a.

Officin der Verlagshandlung.

